
3 1761 04388 8346



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'AMITIÉ ANTIQUE

PAR

L. DUGAS
Agrégé de philosophie, docteur ès lettres.

DEUXIÈME ÉDITION, COMPLÈTEMENT REFONDUE

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

L'AMITIÉ ANTIQUE

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Penseurs libres et Liberté de pensée. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . 2 fr. 50

Le Psittacisme et la Pensée symbolique. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . 2 fr. 50

La Timidité. *Étude psychologique et morale.* 6e édit., revue. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . . 2 fr. 50

Psychologie du rire. 2e édit., revue et augmentée. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

L'Absolu. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* . . . . 2 fr. 50

Le Problème de l'éducation. 2e édit., revue. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . 5 fr. »

L'Éducation du caractère. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* . . . . 5 fr. »

L'Année pédagogique. Publiée en collaboration avec L. Cellerier. *1re année, 1911*, et 2e *année, 1912*, chacune 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . 7 fr. 50

La Dépersonnalisation. En collaboration avec F. Moutier, docteur en médecine, licencié ès sciences. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . 2 fr. 50

L'AMITIÉ ANTIQUE

PAR

L. DUGAS

Agrégé de philosophie, Docteur ès lettres.

DEUXIÈME ÉDITION, ENTIÈREMENT REFONDUE

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1914

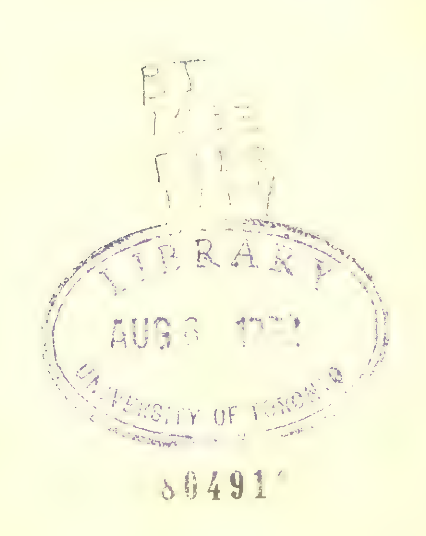

LIBRARY
AUG
UNIVERSITY OF TORONTO
604911

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

Théories psychologiques de l'amitié.

CHAPITRE IV

Théories morales de l'amitié.

CHAPITRE V

Casuistique de l'amitié.

CHAPITRE VI

Résumé et conclusion.

PRÉFACE

La présente édition est entièrement différente de la première : l'ouvrage est réduit de plus d'un quart. Le lecteur présumera que, pour consentir à une telle amputation, nécessairement douloureuse à son amour-propre, l'auteur a dû avoir de fortes et pressantes raisons. En effet, il n'a pas cédé au simple désir de rendre son livre plus accessible au public, quoique, pour être entendu des lecteurs français, il ait parfois allégé son texte de citations ou d'expressions grecques, qu'il jugeait superflues ; il n'a pas non plus visé à faire une édition expurgée, et qui pût être mise entre toutes les mains. Certes il se félicite grandement d'être arrivé à ce résultat ; il se défend pourtant de l'avoir pris pour but. Il a le sentiment d'avoir respecté son sujet ; il a voulu le traiter en entier, sans réticences ni fausse pudeur. Mais il lui a paru que ce sujet lui-même lui commandait les sacrifices auxquels il a consenti. Il l'a mieux défini, plus exactement circonscrit qu'il ne l'avait fait dans la première édition. Il n'avait pas cru alors devoir séparer l'amitié de l'amour grec, sous prétexte qu'elle en peut sortir. Il s'était laissé séduire par Platon, qui paraît voir dans l'amitié une transformation et une épuration de l'amour, tel qu'il existait

dans les palestres. Il ne croit plus présentement, et se reproche d'avoir cru à cette alchimie morale ; il se rallie à la thèse ou plutôt au point de vue d'Aristote, lequel traite de l'amitié comme d'un sentiment à part, sans alliage impur. Cette vue psychologique nouvelle lui faisait un devoir d'écarter de son sujet, non pas comme inconvenant, mais simplement comme étranger, tout ce qu'il avait dit des mœurs grecques en matière d'amour. La facilité avec laquelle il a opéré ce retranchement lui a prouvé qu'il était naturel autant que nécessaire : il n'a pas eu à trancher dans le vif. Certes l'amitié et l'amour grec se rattachent à une même cause, procèdent de ce qui a été appelé dans ce livre une civilisation masculine. Mais là s'arrête le rapprochement. Il a pu y avoir voisinage, mais il n'y a aucune parenté morale entre ces deux sentiments. C'est à cette vérité psychologique que rend hommage cette nouvelle édition, laquelle sous ce rapport renie la première. L'auteur n'éprouve aucune gêne à reconnaître et à avouer une erreur ; il est heureux de pouvoir la corriger.

Ce livre, qui résume et commente quelques-unes des plus belles pages que, dans l'ordre moral, l'antiquité nous ait laissées, se présente désormais comme un monument élevé à l'amitié, et à l'amitié seule ; par là il est assuré de trouver bon accueil auprès de tous ceux qui ont le culte des humanités, s'il en reste, comme on l'espère et on le croit.

L'AMITIÉ ANTIQUE

CHAPITRE PREMIER

L'AMITIÉ, PHÉNOMÈNE PSYCHOLOGIQUE, NON PHYSIQUE

Les Anciens donnaient au mot « amitié » l'extension que nous donnons au mot « amour ». Ils disaient : l'amitié paternelle, familiale, l'amitié amoureuse (φιλία ἐρωτική) ; toute affection entre les personnes, large ou étroite, banale et froide, comme la philanthropie, ou personnelle et intime, comme l'amitié proprement dite (φιλία ἑταιρική) était, pour eux, de l'amitié [1].

Si l'amitié est prise pour type de toutes les affections, c'est qu'elle est, dans les mœurs de la Grèce, l'affection la plus forte et la plus développée; elle éclipse l'amour, elle a des racines plus profondes que les sentiments de famille; elle est l'affection héroïque, chantée par les poètes. Les sentiments ont leur destinée historique; l'amitié est, dans le monde antique, ce qu'est l'amour dans le monde cheva-

1. Le mot « amitié », pris comme synonyme d'affection, se retrouve encore dans notre langue, particulièrement chez les classiques. Ex : MALHERBE (*Stances à du Périer*) «... les tristes discours, que te met en l'esprit l'*amitié paternelle*... » Cf. RACINE, « *l'amitié, affection paternelle ou filiale* », *Iphigénie*, v. 1452; *Athalie*, v. 717, etc.

leresque et chrétien, la passion exclusive ou dominante. Elle est le centre de la vie morale; même, par une illusion d'optique psychologique, elle apparaît comme la loi du monde physique, la force qui réunit les éléments; Empédocle l'érige en principe cosmique.

Cependant, lorsque les sentiments, d'abord réduits à l'état d'instincts confus, furent soumis à la réflexion et à l'analyse, l'amitié fut mieux définie; on saisit ses caractères propres, on ne vit plus en elle qu'un sentiment particulier de l'âme humaine, distinct par exemple de l'amour et de la philanthropie.

Nous étudierons les diverses conceptions de l'amitié dans le monde antique. Nous verrons combien la conception primitive, celle qui englobe sous le nom d'amitié tous les sentiments, a pesé longtemps sur l'esprit des Grecs et au prix de quels efforts l'analyse philosophique a dégagé l'idée, aujourd'hui courante, de l'amitié proprement dite, affection originale et distincte.

L'amitié, phénomène psychologique, non physique.

La première forme sous laquelle se présente le problème de l'amitié est la plus éloignée du sens commun, la moins simple, la moins naturelle : l'amitié est conçue comme un principe universel, d'ailleurs vague, de nature ambiguë, aussi bien matériel que moral, qui expliquerait également les combinaisons de la matière, l'origine des sociétés et les simples relations d'affection entre les individus. Il en est du problème de l'amitié comme de tous les autres; il s'égare dans la métaphysique avant de trouver sa voie, d'entrer dans la phase psychologique ou morale. L'esprit humain débute toujours par les théories ambitieuses et mal fondées, par les hypothèses compliquées et étranges.

Mais il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Nous ne citerons

donc que pour mémoire les vues d'Empédocle sur l'Amitié, force cosmique, principe de l'affinité des éléments, de l'union des semblables. Aussi bien sont-elles de bonne heure appréciées à leur valeur; Platon, Aristote les jugent chimériques, sans objet. Ils condamnent le point de vue des physiciens. Ceux qui disent que le semblable est l'ami du semblable entendent parler « de la nature et de l'univers »; ils ont peut-être raison, peut-être à moitié, peut-être tout à fait raison, « mais nous, nous ne les comprenons pas [1] ». L'amitié, dit Socrate, pour nous n'a pas de sens, entendue des éléments; elle ne saurait exister qu'entre les personnes. Aristote fait de même, au début de son étude sur l'amitié, cette importante déclaration : « Laissons de côté toutes les questions physiques, elles sont étrangères à notre étude; mais examinons toutes celles qui se rapportent à l'homme et qui tendent à rendre compte de son moral et de ses passions [2]. »

Même on ne devrait pas faire mention des théories physiques de l'amitié, si ces théories n'avaient un fondement psychologique et ne méritaient à ce titre d'être examinées et discutées et si de plus elles ne se donnaient comme une explication matérialiste de l'amitié, qu'il convient d'écarter comme fausse et illusoire.

Par là même qu'elle s'érige en principe universel, l'amitié ne peut être que vague. Quand elle explique tout, elle ne s'explique plus elle-même. Les définitions qu'on en donne sont incertaines, diverses. Ainsi elle est, pour Empédocle, l'union des semblables, pour Héraclite, celle des contraires. Il suffirait, à la rigueur, pour réfuter les physiciens, de montrer qu'ils se contredisent. Mais Platon et Aristote ne se contentent pas de cette réfutation sommaire et qui pourrait être injuste. Ils veulent bien discuter la thèse

1. Platon, *Lysis*, 214 B.
2. *Éth. Nic.* VIII, I, 1155 B.

d'Empédocle ou d'Héraclite : 1° en elle-même, dans l'ordre des faits où elle est énoncée, 2° dans son application ou extension aux sentiments, à l'amitié proprement dite.

Voyons d'abord quelle est, selon Platon, la valeur de ces thèses, appliquées à l'amitié entre personnes. La thèse d'Empédocle est que ce sont les semblables que rapproche l'amitié, témoin ce vers d'Homère : « Toujours un dieu conduit le semblable vers le semblable », et ces proverbes : « le geai connaît le geai, — le voleur connaît le voleur, — le loup connaît le loup[1] ». Mais de telles maximes sont fausses, du moins prises à la lettre et au sens absolu. En effet elles ne s'appliquent à personne, ni aux méchants ni aux bons. Elles ne s'appliquent pas aux méchants : plus le méchant ressemble au méchant, plus il en est l'ennemi ; car le méchant est injuste et il est impossible que celui qui commet l'injustice et celui qui la subit soient amis, On pourrait croire qu'elles s'appliquent aux bons. Mais d'abord c'est une question de savoir si le bon est l'ami du bon, « en tant qu'il lui ressemble », ou en tant que bon. Or il semble bien que c'est la vertu, et non pas la ressemblance, qui fonde l'amitié. Donc il faut dire, pour parler exactement, qu'il y a amitié, non pas entre les semblables, mais entre les bons. Mais cela même, on ne doit pas le dire, on n'en a pas le droit, rigoureusement parlant. En effet, « le bon, en tant que tel, se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'amis[2] ». Donc, si on en presse le sens, la maxime d'Empédocle apparaît insoutenable et fausse de tous points.

Retournons-nous vers la maxime inverse d'Héraclite : l'amitié est l'union des contraires. On invoque ici l'autorité, non plus d'Homère, mais d'Hésiode : « Le potier est jaloux du potier, l'aède de l'aède, le mendiant du men-

1. Platon, *Lysis*, 214 A. — *Odyssée*, XVIII, 218. — Aristote, *Éth. Nic.*, VIII, I, *Mor. Eud.* VII, I, *Grande Morale*, II, XI.
2. Platon, *Lysis*, 214 E, 215 A.

diant[1] ». Au lieu de s'associer au vœu du poète : « Ah ! cesse la discorde des dieux et des hommes ! » il faut bénir la discorde, sans laquelle il n'y aurait point d'amitié : c'est le contraste des sons aigus et graves qui produit l'harmonie et la différence des sexes qui produit l'amour[2]. Tandis que le semblable n'a rien à attendre de son semblable, le contraire a besoin du contraire; aussi voit-on que le pauvre aime le riche, le faible, le fort, le malade, le médecin, et l'ignorant, le savant. Paradoxe insoutenable et qui se réfute par l'absurde ! L'amitié à ce compte devrait être amie de la haine; la justice, de l'injustice; la tempérance, de l'intempérance. Concluons donc à la fois contre Héraclite et Empédocle : le contraire n'est pas plus l'ami du contraire que le semblable n'est l'ami du semblable.

Mais alors l'amitié est inconcevable. C'est en effet ce que soutient Platon, qui se fait un jeu d'imiter les éristiques, qui leur emprunte leur méthode pour les railler. Il montre qu'il est trop aisé d'embrouiller les questions. L'amitié est un fait bien réel; Socrate, qui s'entend à la pratiquer, se charge cependant de prouver qu'elle ne peut être définie. Le *Lysis* est une œuvre de jeunesse; il en a tous les caractères : il est d'une logique acerbe, tranchante; il n'entre pas dans le vif des questions, il les envisage par leur côté abstrait; il soumet à une discussion subtile des thèses philosophiques, d'un énoncé absolu et trop simple. Ce serait fausser le sens de ce dialogue polémique, en méconnaître l'ironie que d'y chercher une doctrine.

Mais, si le mot amitié, tel que l'entendent Empédocle et Héraclite, s'applique mal à l'amitié qui s'observe entre les hommes, peut-être s'applique-t-il mieux aux phénomènes physiques. Platon fait parler ainsi le médecin Eryximaque dans le *Banquet :* « L'amour ne réside pas seulement dans

1. *Œuvres et jours*, 25, vers-proverbe, cité par PLATON, *Lysis* 215 C., *Banq.*, 182 B. — ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VIII, I, *Éth. Eud.* VII, II.
2. ARISTOTE, *Éth. Eud.*, VII, I.

l'âme des hommes où il a pour objet la beauté; il se rencontre aussi dans la nature corporelle, dans tous les animaux, dans les productions de la terre, en un mot, *dans tous les êtres*[1] ». Si l'amour est ainsi le principe universel, toute science, qui remontera à ce principe, sera une science de l'amour. Le mot de Socrate, si souvent cité : « Je ne sais qu'une petite science, l'amour », serait donc ironique. Cette petite science, en effet, contient toutes les autres, la musique, l'astronomie, la médecine, etc. Ainsi cette dernière « est la science de l'amour relativement à la réplétion et à l'évacuation[2] », à l'assimilation et à la désassimilation. Dès lors vont réapparaître les idées d'Héraclite. Dans la composition du corps entrent le froid et le chaud, l'amer et le doux, le sec et l'humide; il faut que ces contraires s'unissent, que ces éléments ennemis deviennent amis, que des uns et les autres se forme le mélange harmonieux d'où résulte la santé: c'est précisément là ce qu'opère l'amour.

La même thèse est énoncée autrement dans le *Philèbe*. Platon range le sec et l'humide, le froid et le chaud, etc., dans la classe de l'*indéfini*, c'est-à-dire des choses qui comportent le plus ou le moins. A cette classe s'oppose celle du *défini*, comprenant les choses qui sont entre elles en proportions définies, comme un nombre est à un autre. Le *mélange du défini et de l'indéfini* forme une troisième classe, à laquelle appartiennent les choses comme l'harmonie et la santé. La santé, en effet, est une combinaison heureuse d'éléments contraires, du sec et de l'humide, du froid et du chaud, etc. indéfinis par nature, mais pris ici en proportions définies. La cause, qui produit le mélange de l'indéfini et du défini, Platon lui donne, dans le *Philèbe*, le nom d'*Intelligence* et, dans le *Banquet*, celui d'*Amour*. Mais il n'y a point là de contradiction. L'amour n'est le principe

1. *Banq.*, 186 A.
2. *Banq.*, 186 C, *Phil.*, 31 E.

de l'harmonie qu'autant qu'il est dirigé et réglé par la raison. Il faut distinguer, en effet, deux sortes d'amour : le céleste et le vulgaire, le sain et le morbide, l'un, qui mélange en proportions convenables les éléments contraires, chaud et froid, sec et humide, etc., et produit l'équilibre organique, la santé ; l'autre, qui rompt cet équilibre et engendre la maladie ; c'est à discerner « le bon et le mauvais amour des corps[1] » et à combattre l'un par l'autre que consiste la médecine, semblable en cela à la morale. On comprend dès lors que l'harmonie puisse être rapportée à la Raison aussi bien qu'à l'Amour. L'Intelligence commande et l'Amour agit ; l'une trace la voie où l'autre s'engage. Il y a entre les deux le rapport de la cause efficiente à la cause finale : la Raison pose le but et l'Amour s'y porte d'un élan généreux. En physique comme en morale, l'Amour est au service de la Raison ; il est le cheval blanc, qui obéit à la voix du cocher. Platon sur ce point se rapproche des Orphiques, pour qui « Eros et Mètis (la Sagesse) se réunissent en un principe de la vie physique, qui anima dès l'origine toute la nature et tous les êtres[2] ».

Ainsi Platon ne dédaigne pas d'entrer dans les vues des physiologues, de développer ces vues, de leur trouver un sens, mais il s'inspire de leurs doctrines, il les interprète et les transforme plutôt qu'il ne les suit. Il tente même une explication mythique de l'amour ou du désir, de la façon dont il naît et se communique[3], et de l'origine des différentes espèces d'amour[4]. Mais outre que ce sont là des rêves poétiques, qui ne doivent pas être érigés en doctrines, nous jugeons, à la réflexion, qu'il faut les écarter, comme au dehors de notre sujet.

Aristote a posé plus nettement encore que Platon le

1. *Banq.*, 186 B, 188 A.
2. GIRARD. *Sentiment religieux en Grèce*, p. 269.
3. *Phèdre*, 251 B — 255 D.
4. *Banq.*, 190 D — 193 D.

problème de l'amitié et est arrivé par suite à des conclusions plus positives. Ainsi, tandis que, dans le *Lysis*, Platon se plaît à relever les contradictions qu'enveloppe toute définition de l'amitié, Aristote remonte à l'origine de ces contradictions et en découvre la cause. Il dissipe l'équivoque du mot amitié. Il en est de ce mot comme du mot ἰατρικὸν, par lequel on désigne à la fois le médecin, la science du médecin et sa lancette. Par φιλία on entend également l'affinité des éléments et l'amitié entre les personnes. Il y a des philosophes qui voient dans l'amitié un phénomène physique; d'un sentiment de l'âme humaine ils font un attribut des choses. Parce que les choses peuvent être aimées, ils croient qu'elles peuvent aimer; ils ne voient pas que l'amitié consiste à aimer et à être aimé tout ensemble, que c'est une affection payée de retour (ἀντιφίλησις)[1]. Les choses ne peuvent aimer; elles ne peuvent non plus, à proprement parler, être aimées. Les êtres inanimés ne rendant pas affection pour affection, le sentiment qu'on éprouve à leur égard n'est pas l'*amitié*, φιλία; ils portent dans la langue précise d'Aristote un autre nom, celui d'*intérêt*, φίλησις. On n'aime pas les choses, car les aimer serait leur « vouloir du bien »; ainsi on n'a pas pour le vin de l'amitié; on en prend soin, on le conserve, mais ce qu'on en fait, c'est pour le boire. L'affection qu'on a pour les choses vise toujours leur usage; on ne s'intéresse pas à elles directement et pour elles-mêmes.

S'il n'y a pas de notre part d'amitié pour les choses, il y a encore moins d'amitié dans les choses. C'est gratuitement qu'on fait honneur aux êtres inanimés de sentiments humains : les éléments s'attirent, se combinent, mais ne

1. Platon avait distingué déjà trois sens du mot « ami » : 1° l'ami, c'est *celui qui aime*, sans être aimé lui-même; 2° l'ami, c'est *celui qui est aimé* et n'aime point: 3° l'ami, c'est *celui qui aime et est aimé* tout ensemble. Ce dernier sens est le vrai : « où il n'y a pas réciprocité, il n'y a pas amitié ». *Lysis*, 212 D.

s'aiment point. Il n'est pas même vrai de dire qu'ils se recherchent. Ainsi « peut-être le contraire ne tend-il pas vers le contraire, absolument parlant, mais seulement d'une manière accidentelle; ce à quoi il aspire, c'est le milieu, c'est un état intermédiaire, car c'est là ce qui est bon; par exemple, l'humide ne tend pas à devenir sec, mais il est en marche vers une sorte de milieu entre l'humide même et le sec [1] ». Aussi Aristote ne cite-t-il que pour mémoire les thèses d'Empédocle et d'Héraclite; il ne les discute point, il les néglige ou, s'il les considère, c'est exclusivement du point de vue moral et en tant qu'elles s'appliquent aux personnes. Il les détourne donc de leur sens historique, il en restreint la portée, mais par là il en fixe la valeur : à des formules philosophiques, ambitieuses et vagues, il découvre un sens psychologique, simple et profond.

Selon lui, il sera permis de dire que l'amitié est l'*union des semblables*, pourvu qu'on l'entende des personnes et non des choses, et non de toutes les personnes, mais de celles-là seulement qui sont vertueuses ou agréables les unes aux autres. De même, il est vrai que l'amitié est l'*union des contraires*, si l'on a en vue seulement l'amitié intéressée. En effet, ceux-là seuls qui s'opposent, comme le riche et le pauvre, le savant et l'ignorant, sont utiles l'un à l'autre et, si les gens moroses aiment ceux qui sont gais, si les ardents recherchent les indolents, si les caractères les plus opposés se conviennent, c'est encore qu'ils ont intérêt à vivre ensemble, se faisant équilibre, se corrigeant mutuellement de leurs défauts [2]. Les contraires ne se recherchent donc pas en tant que tels, mais en tant qu'ils gagnent à être rapprochés, en tant qu'ils s'aident l'un l'autre à réaliser la vertu ou l'état parfait, lequel, selon la

1. *Éth. Nic.*, VIII, VIII, 1159 B.
2. *Éth. Eud.*, VII, V.

doctrine péripatéticienne, pour les personnes comme pour les choses, est un milieu.

Ainsi Héraclite et Empédocle ont tous deux raison; il suffit de les entendre : l'amitié, en un sens, est l'union des semblables; en un autre, elle est celle des contraires. C'est qu'il y a deux sortes d'amitiés : l'une, qui se fonde sur la vertu et le plaisir, rapproche des personnes de même caractère; l'autre, qui se fonde sur l'intérêt, rapproche des personnes qui s'opposent entre elles.

Ainsi se trouvent ramenées à un sens vrai des maximes que Platon tenait pour absurdes. L'illusion des premiers philosophes était de croire réalisée dans le monde physique l'amitié qui se rencontre parmi les hommes. Avec Platon, plus encore avec Aristote, cette illusion se dissipe, le problème de l'amitié entre dans sa phase psychologique. Il paraît se restreindre ; en réalité, il s'élargit. L'analyse d'un sentiment est en effet plus féconde et plus riche en développements que les plus orgueilleuses conceptions de la métaphysique.

CHAPITRE II

L'AMITIÉ CONSIDÉRÉE DANS LES INSTITUTIONS ET DANS LES MŒURS

L'amitié dans les gymnases et les écoles. — L'amitié et l'enseignement. — L'amitié et la famille.

Avant d'étudier les analyses psychologiques et les théories morales de l'amitié, arrêtons-nous sur les faits à l'occasion desquels ces théories sont nées, sur ceux du moins qui sont caractéristiques des mœurs grecques.

Si l'antiquité nous avait laissé une morale en action, l'amitié y serait célébrée entre toutes les vertus; on y trouverait la légende de Thésée et de Pirithoüs, d'Oreste et de Pylade, de Damon et de Phintias, l'histoire d'Harmodius et d'Aristogiton, de Socrate et de ses disciples, d'Épicure et de Métrodore. Rome aurait, comme la Grèce, ses amitiés célèbres : Lélius et Scipion, Blossius et Gracchus. Virgile a chanté Nisus et Euryale, comme Homère, Achille et Patrocle.

Mais un livre d'or de l'amitié, pour être plus poétique, serait moins instructif que l'histoire de ces institutions propres à la Grèce, qu'on appellera hétairies [1]. En effet, l'existence des héros les plus authentiques est toujours

1. Je conserve le mot grec, reconnaissant l'impossibilité de le traduire : *hétairie* veut dire *amitié*.

moins significative qu'un trait de mœurs populaires. Qu'il y ait eu des âmes d'élite pour pratiquer le dévouement, comme Damon et Phintias, cela nous frappe moins qu'une société d'amis, mettant leurs biens en commun, comme les Pythagoriciens. Voyons donc quelles institutions le sentiment de l'amitié a fait naître ou du moins a pénétrées. L'amitié a-t-elle été poussée en Grèce jusqu'à cet oubli de soi, à ce désintéressement absolu, que suppose le communisme? A-t-elle été l'âme de l'enseignement philosophique et le seul lien qui unit le maître aux disciples, et les disciples entre eux? Tels sont les deux premiers points qu'on va examiner.

I. — Une maxime pythagoricienne : Tout est commun entre amis. Ses deux sens : littéral, métaphorique.

Il n'y a pas dans l'antiquité de maxime plus célèbre que celle des Pythagoriciens : « Tout est commun entre amis. » Par suite, il n'y en a pas dont le sens soit plus vague et plus incertain : elle est citée à tout propos, par les auteurs les plus divers, et à l'appui des doctrines les plus éloignées. Veut-elle dire que les amis sont unis par la communauté des biens ou par celle des sentiments? La première interprétation est étroite, la seconde est banale : il faut les maintenir toutes deux et compléter l'une sur l'autre; pour Pythagore, l'amitié est à la fois « une égalité de biens et de sentiments [1] ».

Prenons d'abord la devise pythagoricienne au sens littéral; entendons par amitié la communauté des biens. On peut douter, avec Zeller [2], que l'École italique ait pratiqué le communisme; on ne peut douter du moins qu'elle

1. Diogène Laerce, VII, i, 10.

2. « Ce que racontent les écrivains récents sur la communauté des biens dans l'École de Pythagore, dit-il, est à coup sûr fabuleux. » *Phil. des Grecs*, tr. fr., I, p. 320.

ne l'ait recommandé aux amis à titre de règle idéale. Que quelques Pythagoriciens dès lors s'y soient conformés, c'est ce qui n'est point sûr peut-être, mais ce qui demeure pourtant admissible et probable.

Au reste, ce n'est pas Pythagore seulement, mais Socrate qu'il faudra, ce semble, laver du reproche de communisme. Il estime, en effet, qu'un ami est, à la lettre, une richesse, une source de revenus, « un moyen de vivre ». Ainsi Théodotè ne possède ni terres, ni maisons, et cependant elle elle est riche, grâce aux libéralités de ses amis. « Les amis que je me fais, dit-elle, veulent bien m'obliger, je n'ai pas d'autre revenu [1]. » D'où Socrate conclut qu'il vaut mieux avoir beaucoup d'amis que de posséder des troupeaux de brebis, de bœufs et de chèvres. Il suffit en effet de posséder un ami riche pour être à l'abri du besoin; car l'ami « se charge de fournir à son ami ce qui lui manque », il « partage ses dépenses [2] », il prie « son ami de considérer sa fortune comme lui appartenant et considère lui-même comme sienne la fortune de son ami [3] ».

Dans l'École socratique, on suit ces maximes. Criton, suppliant son maître de sortir de prison, lui dit de puiser sans crainte dans la bourse de ses amis :

Rassure-toi, car premièrement la somme que l'on demande pour te tirer d'ici n'est pas fort considérable. D'ailleurs tu sais la misère de ceux qui pourraient nous accuser, et le peu d'argent qu'il faudra pour leur fermer la bouche; mon bien, qui est le tien, suffira. Si tu fais difficulté d'accepter mon offre, on a ici bon nombre d'étrangers prêts à fournir du leur : le seul Simmias de Thèbes a apporté la somme suffisante; Cébès est en état de faire la même offre et plusieurs autres encore. Que ces craintes ne te fassent donc pas perdre l'envie de te sauver [4].

1. Xénophon, *Mémorables*, III, xi, 4.
2. Xénophon, *Mémorables*, II, iv, 6.
3. Xénophon, *Mémorables*, II, vi, 23.
4. Platon, *Criton*, 45 A, B.

Criton ajoute qu'il sera déshonoré, si on le soupçonne de n'avoir pas mis sa fortune à la disposition de Socrate pour faciliter son évasion.

Pour moi, si tu meurs, outre le malheur d'être privé pour toujours de toi, d'un ami de la perte duquel personne ne pourra me consoler, j'ai encore à craindre que beaucoup de gens qui ne nous connaissent pas bien, ni toi ni moi, ne croient que, pouvant te sauver, si j'avais voulu y employer tout mon bien, je t'ai abandonné. Y a-t-il rien de si honteux que d'avoir la réputation d'être plus attaché à son argent qu'à ses amis? Car enfin le peuple ne pourra jamais se persuader que c'est toi qui n'as pas voulu sortir lorsque je t'en ai pressé [1].

En posant que la fortune des amis est commune, Socrate n'exprime rien qui aille contre l'opinion courante, comme il ressort encore du passage suivant :

Je ne vous demande pas, dit-il en s'adressant à Lysis et à Ménéxène, lequel de vous deux est le plus riche, car vous êtes amis, n'est-ce pas? — Oui, dirent-ils ensemble. — Et entre amis, dit-on, tous les biens sont communs; de sorte qu'il n'y a aucune différence entre vous, si réellement vous êtes amis, comme vous dites [2].

Tandis que Socrate blâme le sophiste qui reçoit de l'argent de ses disciples, il approuve donc qu'un ami vive des secours de son ami. Il n'y a point là de contradiction. Socrate, en effet, est au-dessus de ce préjugé que recevoir de l'argent serait déshonorant en soi; au contraire, il recommande le travail lucratif à des pauvres honteux, comme Aristarque et Euthère [3]; lui même a accepté sans rougir des secours matériels de ses amis [4]. Mais c'est justement, à ses yeux, le privilège des amis de n'avoir pas à compter :

1. Platon, *Criton*, 44 B.
2. Platon, *Lysis*, 207 C.
3. Xénophon, *Mémorables*, II, vii, viii.
4. Diogène Laerce, III, 74, 121, 34. — Sénèque, *De Beneficiis*, I, 8, VII, 21. Quintilien, *De Institutione oratoria*, XII, 7, 9.

l'un a le droit de recevoir comme l'autre a le devoir de donner. Si donc le sophiste était l'ami de ses disciples, il pourrait sans bassesse en être l'obligé; mais alors, en recevant d'eux de l'argent, il ne toucherait pas un salaire. Autant il est juste que l'ami partage la fortune de son ami, autant il est contraire à la dignité d'un homme de recevoir rien d'un autre avec qui il n'a pas de rapports d'affection.

Est-ce à dire que les amis grecs aient réellement vécu sous le régime de la communauté des biens? Zeller remarque que la plupart des allusions au κοινὰ τὰ τῶν φίλων impliquent la reconnaissance de la propriété. C'est qu'au lieu de traduire un fait consacré, la devise pythagoricienne reste une prescription et un vœu; on laisse subsister les lois sur la propriété, mais on convient entre amis de n'en pas tenir compte. Chacun cesse, du jour où il a un ami, de regarder ses revenus comme lui appartenant en propre. Il continue d'administrer sa fortune à part, mais il n'en dispose plus pour lui seul. La propriété garde son existence légale; la communauté s'établit comme une règle de conduite morale, c'est-à-dire volontaire et libre, recommandée et non commandée. En effet, quand les amis n'ont pas de joies qu'ils ne veuillent partager, comment voudraient-ils mettre leur fortune à part? Quand toutes choses entre eux sont communes, comment les biens ne le seraient-ils pas?

Les Pythagoriciens auraient donc simplement dit que la grossière distinction du *tien* et du *mien*, sur laquelle reposent les sociétés humaines, cesse d'exister dans la société idéale que ferment entre eux les amis. Mais c'est toujours volontiers et de bonne grâce que se fait le partage des biens; encore ce partage n'a-t-il lieu que dans l'amitié parfaite. Il faut que l'union des âmes précède la communauté des biens.

Celui auquel amour s'attache et qui en est inspiré, dit Plutarque, premièrement, comme s'il était de la République de Platon, il n'aura point de mien et de tien, car tous biens

ne sont pas communs entre tous amis, mais entre ceux qui, étant séparés de corps, conjoignent leurs âmes par force, et les fondent ensemble, ne croyant que c'en soient deux, mais une seule [1].

Socrate, en s'appropriant la devise pythagoricienne, l'entendait ainsi.

Aristote, qui cite et commente la même devise, qui analyse toutes les conditions et les formes de l'amitié, qui réfute en outre le communisme de Platon, ne parle nulle part d'une société d'amis pythagoriciens qui aurait aboli la propriété. Épicure, le premier, a cru que la communauté des biens était, chez les Pythagoriciens, une pratique constante, une institution; il la désapprouve et y voit « une marque de défiance plutôt que d'amitié [2]. Il estime qu'on ne doit point établir en amitié de règle ou de contrainte. La bonne volonté des amis ne saurait faire défaut. Ils seront toujours prêts à se secourir, et le feront de bonne grâce. Il faut qu'ils gardent la propriété de leurs biens pour qu'ils aient la joie et le mérite d'en faire don.

Il était dans l'esprit de l'Épicurisme d'affranchir l'amitié de toute contrainte, je ne dis pas seulement légale, mais morale. Il lui déplaisait peut-être qu'on fît aux amis une règle de se secourir entre eux, il voulait qu'on leur laissât prendre l'initiative de leurs bienfaits. Il se trouve donc que l'utilitarisme défend ici la théorie du désintéressement ou du pur amour.

Les Stoïciens, de leur côté, croient que la communauté qui existe entre amis n'exclut ni la propriété ni le don volontaire. Sénèque définit cette communauté d'une façon originale.

1. *De l'Amour*, trad. Amyot.

2. Diogène Laerce, X, 11 — ἀπιστούντων εἶναι, οὐδὲ φίλων. Cf. Érasme, liv. VIII, *Apophthegmata. Epicurus improbat institutum Pythagoræ, qui, cum doceret amicorum communia esse omnia, jubebat ut discipuli, quod quisque habebat, deponerent in commune : dicens, id esse diffidentium verius quam amicorum.*

Rien n'empêche, dit-il, qu'on ne puisse donner à un ami, quoique nous disions que tout est commun entre amis. Car la communauté entre amis n'est point comme entre les associés dont chacun possède une part distincte. Elle ressemble à la communauté qui existe entre le père et la mère à l'égard des enfants; s'il y a deux enfants, le père n'en a pas un et la mère un autre; mais le père et la mère en ont deux chacun [1].

La règle pythagoricienne n'implique donc point l'abolition des titres de propriété. Sénèque définit encore avec précision l'espèce de droit qu'un ami a sur la fortune de son ami : ce droit n'est pas absolu, comme celui du propriétaire.

Tout ce que mon ami possède est commun entre nous; mais la chose appartient en propre à celui qui la tient; je ne puis, contre son gré, en faire usage. — Vous vous moquez de moi, dites-vous. Si la propriété de mon ami m'appartient, je puis la vendre. — Non, vous ne le pouvez pas.., mais ce n'est pas une preuve qu'une chose n'est pas à vous, parce que vous ne la possédez que sous certaines conditions [2].

C'est ainsi qu'au théâtre les bancs équestres sont communs à tous les chevaliers romains et cependant chacun d'eux a sur ces bancs une place qui lui est propre; cette place, il peut la céder à un autre; il la possède réellement, quoiqu'il ne puisse ni la vendre ni la louer.

On voit à quoi se réduit la communauté des biens. L'amitié antique reste étrangère au communisme. Seul peut-être, le Pythagorisme aurait exigé de chacun de ses membres qu'il fît à la secte un abandon complet de ses biens. Encore cette opinion lui est-elle attribuée quand le sens de ses dogmes s'est perdu. Selon toute vraisemblance, ce sont les néo-pythagoriciens mystiques qui ont fait du renoncement aux richesses une condition de l'amitié; mais un point reste acquis, c'est que l'amitié a d'abord été

1. Sénèque, *De Beneficiis*, VII, 12.
2. Sénèque, *ibid.*

conçue comme un échange de services matériels et une mise en commun volontaire des ressources de chacun. Toutefois l'aide réciproque n'est pas le tout ni même l'essentiel de l'amitié, puisque les services eux-mêmes valent surtout, comme marque d'affection.

Bientôt l'amitié sera considérée à part de ses avantages matériels et cultivée pour elle-même. Elle se définira alors, non la communauté des biens, mais la communauté des sentiments. L'amitié, selon Aristote, est une « communauté[1] »; le degré d'affection qui existe entre les personnes se mesure au nombre *des choses qu'elles mettent en commun*; ainsi l'amitié la plus forte est celle des frères et des intimes, entre qui « toutes choses sont communes »; entre concitoyens ou entre étrangers, l'amitié est moindre, parce qu'elle ne va pas sans réserves, sans « choses mises à part ».

Quelles sont donc, en dehors de la communauté des biens, les différentes espèces de communauté dont l'amitié est faite? C'est d'abord la « communauté de vie » (τὸ συζῆν). Ce rapport est encore tout extérieur. Pour devenir amis, dit un proverbe antique, il faut avoir mangé ensemble un boisseau de sel. Dans le fait de partager la même vie, le sentiment de l'amitié entre-t-il donc déjà? Et, s'il n'y a pas d'amitié possible sans vie commune, ne peut-il y avoir de vie commune sans amitié?

C'est ce qui semble malaisé à soutenir et ce qu'Aristote pourtant a soutenu. L'amitié, suivant lui, serait si naturelle aux hommes que le seul rapprochement doit développer entre eux des liens d'affection.

Il suffit qu'il s'agisse d'une société entre hommes pour qu'il y ait φιλία; il n'admet pas que des hommes puissent s'unir

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, ix, 1159 B, ἐν κοινωνίᾳ ἐστὶ φιλία — κοινωνία (de κοινά).

à la façon des bêtes sans raison, qu'une société d'hommes soit jamais un pur troupeau; ce que les Anglais nomment *gregarious* n'a point de caractère humain. Dès que les hommes s'unissent, si rudimentaire que soit cette union, si intéressé que soit le motif de s'unir, il y a quelque chose qui a son principe dans la volonté et sa règle dans la droite raison; il y a des droits et des devoirs, au moins entrevus, et il y a, à l'origine, un sentiment aussi vague, aussi imparfait que l'on voudra, mais un sentiment[1].

Ne voit-on pas, par exemple, s'établir entre ceux qui naviguent ensemble, une liaison passagère[2] ? La vie commune se traduit donc par amitié. D'autre part, si l'on devient amis par le fait de vivre ensemble, quand on est amis, on aspire à vivre ensemble. Ainsi la vie commune est à la fois l'occasion et la fin de l'amitié.

« Être avec les gens qu'on aime, dit La Bruyère, cela suffit : rêver, leur parler, ne leur parler point, penser à eux, penser à des choses différentes, mais auprès d'eux, tout est égal[3] » — « Il nous vient de la joie de ceux que nous aimons, même quand ils sont éloignés, a dit aussi Sénèque; mais cette joie est une ombre vaine. La vue, la présence et la conversation causent un plaisir réel et vivant[4]. »

L'amitié, c'est donc le lien moral qui s'établit entre les hommes vivant ensemble, c'est le sentiment qui leur fait goûter la joie d'être ensemble. C'est par elle qu'une réunion devient union.

Mais ce n'est pas assez pour des amis de ne se quitter point; partager la même vie, ce n'est pas habiter côte à côte, c'est être unis de sentiments et de pensées. On préciserait le sens du mot « communauté de vie » en le remplaçant par celui de « communauté de sentiments » (ὁμόνοια).

1. OLLÉ-LAPRUNE, *Introduction à la Morale à Nicomaque*, édition Belin, p. 29.
2. ARISTOTE, *Éth. Nic.* VIII, I, 1155 A.
3. *Du Cœur*.
4. *Ép.*, 35.

La communauté de sentiments n'est pas l'accord des esprits (ὁμοδοξία), la reconnaissance d'une même vérité scientifique par des personnes qui peuvent être étrangères l'une à l'autre ; c'est l'accord des sentiments ou la sympathie, c'est l'entente morale, non intellectuelle. Elle porte « sur les choses d'ordre pratique [1] ». Aristote remarque finement que la communauté de sentiments existe à la seule condition que le sentiment, éprouvé par les amis, non seulement soit le même, mais vienne de la même source. Ainsi l'accord des sentiments n'est qu'apparent entre les amants ; ils ont bien tous deux le plaisir en vue, mais non le même ; car le plaisir de l'amant est de voir l'aimé, et le plaisir de l'aimé de recevoir les hommages de l'amant. Au contraire, l'accord des sentiments est réel entre les personnes d'humeur enjouée, parce qu'elles goûtent ensemble le même plaisir.

Si Aristote exige que la communauté de sentiments soit complète entre les amis, il entend pourtant cette communauté au sens large : elle est pour lui la simple conformité des caractères et des sentiments. Épicure et les Stoïciens ont de l'amitié une idée plus étroite : suivant eux, elle implique la conformité des croyances ; elle consiste à partager, non seulement la même vie et les mêmes sentiments, mais la même philosophie (τὸ συμφιλοσοφεῖν). Dans le langage épicurien, philosopher ensemble signifie poursuivre en commun le bonheur. S'associer pour être heureux, n'est-ce pas là justement la fin de l'amitié ? Épicure tient pour amis tous les adeptes de sa doctrine et, par exemple, son esclave Mus qu'il affranchit ; il ouvre à tous ses disciples sa maison, ses jardins ; il nourrit pendant le siège d'Athènes ceux d'entre eux qui étaient restés auprès de lui. Il inscrit sur son testament ceux qui furent particulièrement dévoués aux intérêts de l'École :

1. *Éth. Nic.* IX, VI.

Qu'on prenne soin de Nicanor, comme nous avons fait, afin que ceux d'entre les partisans de notre secte qui mirent leur fortune à notre disposition, qui nous montrèrent toujours de l'amitié et voulurent vieillir avec nous dans l'étude de la philosophie, ne manquent pas du nécessaire, si cela dépend de nous [1].

D'autre part, il met à son amitié pour condition qu'on embrasse sa doctrine : il comble de bienfaits les fils de Métrodore et de Polyène; mais il exige d'eux qu'ils obéissent à son successeur Hermarchos, qu'ils vivent et philosophent avec lui; quant à la fille de Métrodore, elle sera aussi soumise à Hermarchos, elle acceptera le mari de son choix, et ce mari devra être épicurien. Dans l'amitié entre donc l'esprit de secte; les amis doivent avoir la même foi philosophique.

Les Stoïciens ne sont pas moins exclusifs.

S'aimer, selon eux, c'est être en conformité d'idées, c'est penser de la même manière (ὁμονοεῖν) : amour rationnel plutôt que volontaire... Quelqu'un dit à Épictète dans les *Entretiens :* « Ma mère pleure lorsque je la quitte. » Épictète lui répond : « Pourquoi n'est-elle pas instruite dans nos principes ? » — « La seule chose, s'il y en a une, dira Marc-Aurèle, la seule chose qui pourrait nous faire revenir et nous retenir dans la vie, c'est s'il nous était accordé de vivre avec des hommes attachés aux mêmes maximes que nous [2]. »

L'amitié serait donc également, pour les Stoïciens et les Épicuriens, une communauté de doctrines. La distinction, établie par Aristote entre l'ὁμόνοια et l'ὁμοδοξία, semble ici méconnue. On remarquera sans doute que les croyances communes, sans lesquelles on dit qu'il n'y a point d'amitié possible, portent sur les questions morales plutôt que philosophiques et ainsi sont liées directement à notre façon de sentir, à notre caractère; elles sont, en un mot, une

1. DIOGÈNE LAERCE, X, 20.
2. GUYAU, *Étude sur la philosophie d'Épictète.*

condition de l'ὁμόνοια, au sens étroit du mot. Pourtant l'amitié est devenue réellement plus étroite et plus exigeante, puisqu'elle demande compte à ceux qu'elle lie de leurs opinions, puisqu'elle réclame l'accord des intelligences et ne se contente pas d'être l'union des cœurs.

On voit que l'amitié antique évolue de la communauté des biens à la communion des esprits. Elle est d'abord conçue comme un échange de services matériels, en particulier, comme une mise en commun des richesses. Mais l'appui que se prêtent des hommes vivant ensemble n'est point l'amitié; il est l'effet de l'amitié ou sa marque extérieure. L'amitié réside dans les cœurs, non dans les actes. Qu'on ne la considère donc pas du dehors, qu'on ne la définisse pas, par exemple, la communauté des biens ou « la vie commune », mais l'accord des sentiments ou l'union des âmes. Enfin l'entente morale elle-même dépend d'une foi philosophique commune, et ainsi la maxime antique : « tout est commun entre amis », prend un sens précis. Nous n'avons rien en propre ; nous appartenons, corps et âme, à nos amis ; nous devons partager avec eux nos sentiments les plus intimes, nos pensées les plus hautes, et *a fortiori* de moindres biens, comme les richesses. C'est notre vie toute entière qui se trouve engagée dans une telle liaison. Ainsi nous apparaît le sens plein et riche du mot *amitié* dans la langue antique.

II. — L'amitié entre maitres et disciples. Socrate, Épicure.

Où l'amitié se rencontrera-t-elle, si elle exige, en dehors de la conformité du caractère et des habitudes, celle des opinions ? C'est dans les Écoles philosophiques qu'elle trouvera réunies toutes ses conditions d'existence ; c'est à qu'elle atteindra son plus haut développement.

Les Écoles antiques sont moins des Écoles que des réunions d'amis; les jeunes gens qui se pressent autour de Socrate sont des familiers et des intimes autant que des disciples. Ils s'appellent simplement : « ceux qui vivent avec lui [1] », ses fidèles. Socrate lui-même repousse le titre de maître, διδάσκαλος, mais il fait profession d'être le directeur et le tuteur des jeunes gens d'Athènes, veillant sur eux, dit-il, comme « un père ou un frère aîné [2] ». Et ce ne sont pas là de vaines métaphores. Le maître ne s'enferme pas dans son enseignement, il se mêle à la vie de ses disciples et prend à tâche « de leur donner sur tout, même sur les choses extérieures, les conseils qu'il croit conformes à leur intérêt [3] ». Il a souci de leur santé, de leur bien-être matériel, de leur avenir, autant que de leur éducation et de leur vertu. Ainsi Socrate recommande les exercices gymnastiques à Épigène, qui est de santé délicate [4]; il persuade à Euthère d'accepter le joug honorable de la domesticité pour mettre sa vieillesse à l'abri du besoin [5]; il conseille à Aristarque, accablé de charges de famille, de recourir au travail pour sortir de la gêne [6]. Il éclaire les jeunes gens sur leur vocation, il les invite à se connaître, à se rendre justice, à mesurer leur ambition à leur propre mérite. Il remontre à l'orgueilleux Glaucon que les con-

1. Οἱ συνόντες, οἱ συνδιατρίβοντες, οἱ ὁμιληταί.

2. Platon, *Apol.*, 31 BC. — Même expression dans le *Phédon*. Quand Socrate meurt, ses disciples se regardent « comme des enfants privés de leur père et condamnés à passer le reste de leur vie comme des orphelins ». — Socrate, flattant l'ambition d'Alcibiade, lui dit : « J'espère avoir un grand crédit auprès de toi, quand je t'aurai convaincu que j'en suis plus digne que qui que ce soit, qu'*il n'y a ni tuteur, ni parent, ni frère*, qui puissent te donner cette grande puissance à laquelle tu aspires, et que je le puis, moi, avec l'aide de Dieu. » (*Le Premier Alcibiade*).

3. Xénophon, *Mémorables*, I, 2, 14, sqq.; IV, 2, 40 — Platon, *Théét.*, 150, D, sqq.

4. Xénophon, *Mémorables*, III, 12.

5. *Ibid.*, II, 8.

6. *Ibid.*, II, 7.

naissances et les talents sont le seul titre pour s'élever aux fonctions publiques[1]; au contraire, il adjure Charmide de ne pas se dérober, par excès de modestie, au devoir de servir l'État. Il détourne du métier paternel le fils du corroyeur Anytos. Ce sont là sans doute de menus services et qui n'égalent point les bienfaits de l'enseignement moral. Mais il est remarquable que Socrate ne dédaigna point les simples fonctions de conseiller et d'ami, alors qu'il s'était donné la tâche plus haute d'éducateur.

Le bien que nous faisons par nous-mêmes est peu de chose ; il nous faut compter toujours avec la bonne volonté d'autrui. Lorsque Socrate ne peut venir en aide à ses disciples, il leur fait venir en aide par d'autres ; il use pour eux de son influence et de son crédit, il se fait « entremetteur » (μαστροπός) ou « courtier » (προαγωγός). Le courtier découvre les hommes qui peuvent être utiles les uns aux autres et les met en rapport. Il prouve, par exemple, aux riches qu'ils ont besoin des pauvres.

C'est ainsi que Socrate procura à Criton un bon intendant. Criton se plaignait à lui qu'on ne pût, quand on était riche, vivre en paix à Athènes : les sycophantes lui intentaient chaque jour quelque nouveau procès, connaissant et mettant à profit son humeur, qui était de donner de l'argent pour n'avoir point d'affaires. Socrate lui dit que, comme on a un chien pour veiller à la garde du troupeau, il lui serait avantageux d'avoir un ami pour veiller à la garde de ses biens. Ils se mirent tous deux en quête de cet ami ; ils découvrirent Archédème qui « avait de l'éloquence pour parler, de la résolution pour agir, et qui était pauvre ». Criton donna à Archédème une part de ses biens ; Archédème se dévoua à ses intérêts, poursuivit en justice un ennemi de Criton, le fit condamner, et, par cet exemple, ter-

1. *Mémorables*, III, 6.
2. *Mémorables*, III, 7.

rifia les autres. Archédème et Criton, se sentant également utiles l'un à l'autre, se lièrent d'amitié[1]. Une autre fois, Socrate, ayant appris qu'Hermogène était en danger de mourir de misère, alla trouver Diodore.

« Par le temps, qui court, lui dit-il (allusion à la guerre du Péloponèse qui avait ruiné un grand nombre de citoyens), il est aisé de se procurer de bons amis à peu de frais. Hermogène n'est pas ingrat ; celui qui soulagerait présentement sa misère trouverait en lui, à l'avenir, un ami dont les services le paieraient de retour. » Diodore lui répondit : « Tu as raison, Socrate, invite donc Hermogène à passer chez moi. — Par le Ciel, je n'en ferai rien, j'estime que la chose t'intéresse autant que lui. » Diodore alla donc chez Hermogène ; il lui en coûta peu et il eut un ami qui ne parlait et n'agissait que pour le servir et lui plaire[2] ». Socrate avait donc organisé entre ses disciples une véritable société de secours mutuels : « Lorsque les amis sont dans l'embarras et la gêne, il enseignait, dit Xénophon, qu'ils doivent se secourir les uns les autres, dans la mesure de leur pouvoir[3] ».

Socrate pratiquait, en toutes circonstances, le racolage honnête qu'il désigne sous le nom de μαστροπεία. Ainsi il met les jeunes gens désireux de s'instruire en rapport avec les maîtres renommés[4]. Il réconcilie deux frères brouil-

1. *Mémorables*, II, 9.
2. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 10.
3. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 7, 1.
4. XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 1. — PLATON, *Théét.*, 151 B. On pourrait ne voir dans ce fait qu'une preuve ordinaire et médiocre de l'intérêt que Socrate portait à ses disciples. Xénophon en parle ainsi : « Je vais montrer, dit-il, que Socrate était utile à ceux qui avaient une noble ambition, en les rendant attentifs à ce qui faisait l'objet de cette ambition. Ayant appris l'arrivée à Athènes de Dionysodore qui faisait profession d'enseigner la tactique, il alla en avertir un de ses amis qu'il savait aspirer aux fonctions de stratège. » (*Mém.*, III. I, *init.*). Mais Socrate ne se contentait pas d'adresser en général les jeunes gens aux ophistes, il prenait soin de choisir les maîtres qui convenaient à chacun. Ainsi il veillait sur ceux mêmes qu'il ne jugeait pas mûrs pour son enseignement. « Quelquefois, Théétète, j'en vois dont l'esprit ne me paraît

lés, Chérécrate et Chéréphon [1]. Phédon ayant été fait prisonnier de guerre et vendu à un marchand d'esclaves, il le fit racheter par Alcibiade ou Criton. Il n'était presque aucun de ses disciples qu'il ne se fût attaché par quelque service privé. En outre, il avait pris soin qu'ils fussent attachés les uns les autres, sachant appareiller les âmes, négocier des amitiés, et en faire naître l'occasion.

Socrate à son tour est traité par ses disciples en ami. Il reçoit d'eux des services. Criton se charge de pourvoir à ses besoins. Il eût sauvé son maître si son maître eût consenti à être sauvé. Il le pria éloquemment de consentir à sortir de prison :

Réponds-moi, Socrate : n'est-ce point par intérêt pour moi et pour tes autres amis que tu ne veux pas sortir d'ici, craignant, si tu en sors, que quelque délateur ne nous fasse des affaires en nous accusant de t'avoir enlevé, et que nous ne soyons obligés par là ou d'abandonner notre bien, ou de donner de grosses sommes d'argent, ou même de souffrir quelque chose de pis ? Si c'est là ta crainte, Socrate, bannis-la : n'est-il pas juste que, pour te sauver, nous nous exposions

pas encore fécondé et, connaissant qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je m'occupe avec bienveillance de leur procurer un établissement; et je puis dire, grâce à Dieu, que je conjecture assez heureusement auprès de qui je dois les placer pour leur avantage. J'en ai ainsi *donné* plusieurs à Prodicus, et à d'autres sages et divins personnages, ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξέδωκα Προδίκῳ, πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι. » L'expression grecque ἐξέδωκα veut dire : *j'ai donné en mariage*. Ici Socrate entend bien parler de commerce d'esprits aussi intime que le mariage. Car, dans le même passage, il se compare aux sages-femmes, dont il définit ainsi la fonction : « N'as-tu pas entendu dire que les sages-femmes sont de très habiles négociatrices en affaires de mariage, car elles savent parfaitement distinguer quel homme et quelle femme il convient d'unir ensemble pour avoir les enfants les plus accomplis ? — Non, je ne le savais pas encore. — Eh bien, sois persuadé qu'elles sont plus fières de ce talent que même de leur adresse à couper le nombril. » Le fait d'apparier les maîtres et les disciples rentre donc dans la μαστροπεία (PLATON, *Théét.*, 151 B).

1. *Mémorables*, II, III.

à tous ces dangers et à de plus grands même, s'il est nécessaire ? Encore une fois, mon cher Socrate, ne résiste pas, prends le parti que je te conseille [1].

Il semble, si l'on compare la conduite de Socrate à celle de ses amis, que de leur côté soient la tendresse et les sentiments humains. Socrate, en s'obstinant à mourir, oublie, dit Criton, ce qu'il doit à ses amis. En effet il les expose à être mal jugés :

Je te l'avoue, Socrate, j'ai honte pour toi et pour nous, tes amis, que l'on croie que tout ceci n'est arrivé que par notre lâcheté ; on incriminera d'abord ta comparution devant le tribunal, quand tu aurais pu éviter de comparaître, puis la conduite de ton procès, et enfin, comme le plus ridicule de toute la pièce, on nous reprochera à nous de t'avoir abandonné par crainte et par lâcheté, puisque nous ne t'avons pas sauvé, et on dira que tu ne t'es pas sauvé toi-même par notre faute, lorsque tu le pouvais, pour peu de secours que nous t'eussions donné. Penses-y donc, mon cher Socrate ; avec le mal qui t'arrivera, tu auras ta part de la honte dont nous serons tous couverts [2].

Socrate fut sourd aux prières de ses amis. Il voulut mourir, par obéissance aux lois. Il mourut du moins entouré de ses disciples. Depuis sa condamnation, tous les matins ils s'assemblaient sur la place publique, en face de la prison, attendant que la porte fût ouverte ; dès qu'elle l'était, ils se rendaient auprès de lui, et y passaient ordinairement la journée. Le jour où Socrate but la ciguë, ils étaient tous là : Phédon, Apollodore, Critobule, Criton, Hermogène, Épigène, Eschine, Antisthène, Ctésippe, Ménéxène, Simmias, Cébès, Phédondès, Euclide, Terpsion ; on compte les absents : Aristippe, Cléombrote et Platon, qui « était malade ». Les dernières paroles de Socrate sont pour ses disciples ; il a éloigné de lui sa femme

1. Platon, *Criton*, 44 E, 45 A.
2. *Criton*, 45 E, 46 A.

et ses enfants ; il n'a rien, dit-il, à recommander à leur sujet. C'est Criton qui prend soin de l'ensevelir et, après sa mort, ce sont ses disciples, Xénophon et Platon, qui défendent sa mémoire.

On est tenté d'expliquer par des circonstances exceptionnelles des mœurs originales. Une école organisée en hétairie, un maître qui est l'ami de ses disciples, des disciples se venant en aide dans le besoin, il a fallu, dit-on, un Socrate pour produire ce miracle. Et, si le miracle s'est déjà produit et se renouvelle, c'est à Pythagore, c'est à Épicure qu'on l'attribue encore. Sans doute l'amitié des Socratiques dérive pour une bonne part de l'attrait exercé sur eux par la personne de leur maître. Pourtant Socrate, ce grand maître en amour, qui se vantait de posséder des philtres et des enchantements, nous a livré, comme on verra, le secret de son art, et cet art est tout humain : il récolte l'amitié en semant les bienfaits. Il a fait de son École une famille, il a créé entre ses disciples des liens d'affection, parce qu'il n'a pas seulement prêché la vertu, mais qu'il a organisé déjà la charité, comme il ressort des *Mémorables*, cet Évangile socratique, où sont rapportés fidèlement la vie et les entretiens du maître. Le cadre étroit de la cité grecque se prêtait d'ailleurs à la formation de ces ligues amicales, fondées sur la communauté des intérêts et des services. Pour que des hommes, aussi divers d'âge (Criton et ses fils), d'esprit et de caractère (Aristippe, Antisthène) que les auditeurs de Socrate, pussent former une école, il fallait qu'il existât entre eux un autre lien que celui de la communauté des doctrines, à savoir un lien d'amitié. L'amitié s'est donc développée au sein des écoles et en même temps elle a servi à constituer les Écoles.

Si l'on passe de Socrate à Épicure, on voit se fortifier encore les liens d'amitié entre les disciples d'un même

maître. Socrate a fondé une école libérale, sans formules et sans dogmes, qui compte un Xénophon et un Platon, un Aristippe et un Antisthène. Il a fondé aussi une libre hétairie, dont les membres ne sont liés par aucun engagement. Épicure, d'une part, rédige un formulaire de croyances ; de l'autre, il organise et réglemente l'hétairie. Il méconnaît la liberté philosophique et le droit pour les cœurs de disposer d'eux-mêmes. L'amitié n'est, chez les Socratiques, qu'une pratique constante ; elle devient, chez les Épicuriens, une institution et un rite.

Épicure réunit autour de lui ses disciples. « Il possédait à Athènes, dit Diogène, un jardin qu'il avait acheté quatre-vingts mines ». « Ses disciples venaient à lui de tous côtés et passaient avec lui leur vie dans ce jardin, comme le rapporte Apollodore. » Il voulut qu'après lui « le jardin avec ses dépendances devînt la propriété de l'École » et le lieu ordinaire de ses réunions. Il tenait tous ses disciples pour amis, et les traitait comme tels. « Le nombre en était si grand que des villes entières n'auraient pu les contenir [1] ». Il s'efforçait de faire tenir cette foule d'amis dans sa petite maison [2]. Il nourrit même, pendant le siège d'Athènes, ceux de ses disciples qui étaient restés auprès de lui [3]. Enfin, il enjoignait à ses disciples de se secourir dans le besoin, sans demander pourtant à chacun, comme Pythagore, de renoncer à sa fortune en faveur de tous. Sachant que, si l'amitié naît de l'intérêt, elle se maintient par l'habitude, il établit des réunions périodiques, des fêtes et des banquets commémoratifs. Les Épicuriens devaient célébrer, tous les ans, le dixième jour du mois Gamélion, l'anniversaire de la naissance de leur maître ; le vingtième jour de chaque mois, ils devaient

1. DIOGÈNE LAERCE, X, 10, 17, 9.

2. CICÉRON, *De Finibus*, I, XX, 65 : *greges amicorum in una domo, et ea quidem angusta.*

3. PLUTARQUE, *Dém.*, V.

assister à des banquets, en mémoire d'Épicure et de son ami Métrodore. Il est à noter qu'Épicure fait les frais du culte dont il est l'objet : il affecte à la célébration des fêtes commémoratives de la secte une somme prélevée sur le revenu de ses biens, qu'il avait légués à Timocrate et à Amynomaque.

L'hétairie épicurienne a été longtemps très florissante. Cicéron atteste qu'elle subsiste de son temps ; il ajoute que les Épicuriens gardent le culte de leur maître, qu'ils ont son portrait dessiné sur la toile ou gravé sur des coupes et sur des anneaux [1]. Ils sont restés fidèles aux repas en commun : une lettre d'invitation à un de ces repas, adressée par l'Épicurien Philodème à son disciple et ami Pison, nous a été conservée par l'Anthologie. Elle nous apprend que la chère y était médiocre, mais la cordialité parfaite.

Demain, cher Pison, un disciple d'Épicure, chéri des Muses, t'entraînera, dès la neuvième heure, vers une chaumière modeste, où il doit célébrer dans un banquet l'eicade annuelle. Tu n'y savoureras, il est vrai, ni les mamelles succulentes de la truie, ni le vin de Chio, doux présent de Bacchus, mais tu y verras *des amis parfaitement sincères ;* mais tu y entendras des sons plus doux que ce qu'on nous vante de la terre des Phéaciens. Si tu daignes, Pison, jeter sur nous un regard favorable, ta présence donnera de l'éclat à la fête et nous tiendra lieu des mets les plus exquis [2].

L'amitié épicurienne devint si célèbre qu'elle tourna à la légende. Valère Maxime, au chapitre de son livre intitulé *des Merveilles*, raconte que deux Épicuriens, Polystratos et Hippoclidès, seraient nés le même jour, auraient mis leur fortune en commun, l'auraient fait servir à

1. Cicéron, *De Fin.*, I, xx, 65 : *quod fit etiam nunc ab Epicureis*, V, I, 3. « *Imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et in annulis habent.* » — Cf. Pline, *Hist. Nat.*, XXX, v, 5 : « *Epicurios vultus per cubicula gestant ac circumferunt secum.* »
2. *Anthol. grecque*, t. I, p. 397, cité par Guyau.

l'entretien de la secte[1] et seraient morts ensemble au terme de la vieillesse. Cette fable édifiante, tendant à montrer que la communauté de destinée est la grâce accordée par les dieux aux amitiés parfaites, fait pendant à l'histoire de Damon et de Phintias, qui symbolise l'amitié des Pythagoriciens.

Le succès et la durée de l'hétairie épicurienne doivent être attribués au talent d'organisation du maître ; mais l'élan qu'il a communiqué aux âmes est parti de son cœur. Il était de nature aimante, comme l'attestent « sa piété envers ses parents, sa bonté envers ses frères, sa douceur envers ses esclaves, et, en général, son humanité envers tous. » L'exemple de sa vie a plus fait pour répandre l'amitié que ses leçons et ses conseils. Il n'a pas seulement étendu sur ses disciples une protection touchante, il a voué à quelques-uns une amitié ardente et passionnée. Il ne se sépara jamais de Métrodore. C'est ce qu'exprime symboliquement le buste du Louvre, représentant sur une de ses faces Métrodore, sur l'autre, Épicure. « Métrodore de Lampsaque, dit Diogène, du jour où il connut Épicure, ne le quitta plus, sauf pour un voyage qu'il fit dans sa patrie. » A la mort de Métrodore, Épicure recueillit ses enfants et assura leur sort par son testament. La lettre qu'il écrivit à Idoménée le jour de sa mort se termine ainsi : « Au nom de l'amitié que tu m'as toujours témoignée dès l'enfance et de ton amour pour la philosophie, prends soin des enfants de Métrodore[2]. » Comme le dit Sénèque, au point de vue moral, Métrodore, Hermarchos, Polyène doivent

1. « *Patrimonii etiam possidendi alendæque scholæ communione conjuncti.* » On remarquera l'inexactitude de ce trait de la légende : *Patrimonii possidendi communione conjuncti. De Miraculis*, I, 8, 17. Épicure blâmait la communauté des biens entre amis. Au contraire, la participation aux frais d'entretien de la secte semble avoir été de tradition chez les Épicuriens. Voir ce qui a été rapporté plus haut de Nicanor, dans le *Testament d'Épicure*.

2. DIOGÈNE LAERCE, X, 10, 22.

plus à la fréquentation d'Épicure qu'à son enseignement[1]; cela est vrai aussi dans une certaine mesure de tous ses disciples. C'est à l'imitation de leur maître que les Épicuriens ont été des amis dévoués.

L'histoire de l'hétairie épicurienne est liée à celle de l'Épicurisme. Ce n'est pas faire tort à Épicure, mais se référer à ses principes que de chercher s'il n'avait pas intérêt à organiser son école en hétairie. Il est clair que rien ne pouvait mieux assurer la perpétuité de la secte que la solidarité de ses membres. Épicure voulait que le bienfait de sa philosophie ne fût pas perdu. « Il mourut, dit Diogène, en recommandant à ses disciples de garder le souvenir de ses enseignements. » Il souhaitait qu'on restât fidèle à la lettre aussi bien qu'à l'esprit de ses doctrines, et il multipliait les traités, les manuels, les formules. Justement les disciples les plus orthodoxes ne sont-ils pas ceux qui ont pour le maître un attachement de cœur et règlent leurs croyances sur le respect dû à sa mémoire? C'est ainsi peut-être qu'il faut expliquer l'αὐτὸς ἔφα (*le maître l'a dit*) des Pythagoriciens. Diogène se récrie sur les succès de l'Épicurisme, sur sa longue durée. Il faut l'attribuer surtout à l'esprit de secte, développé chez les Épicuriens par les institutions du maître. L'école d'Épicure n'a eu qu'un Judas : « c'est Métrodore de Stratonice qui passa dans le camp de Carnéade, accablé peut-être par le souvenir des bienfaits d'Épicure[2]. » L'esprit d'autorité est né : on nous présente une divergence de doctrines comme une trahison.

S'il est odieux de prétendre qu'Épicure ait fondé une société d'amis dans une pensée de propagande philosophique, il est vrai pourtant qu'un esprit de prosélytisme étroit ne lui est point étranger. Il établit dans son école

1. Sénèque, *Ép.*, 6. *Metrodorum et Hermarchum et Polyænum magnos viros, non schola Epicuri, sed contubernium fecit.*

2. Diogène Laerce, X, 16, 9.

une hiérarchie et une discipline. Il désigne son successeur Hermarchos et l'investit de pleins pouvoirs. Il prescrit à Amynomaque et à Timocrate, ses exécuteurs testamentaires, de se l'adjoindre comme « dispensateur du revenu de ses biens », de prendre son avis et de n'agir jamais sans son consentement. En son testament, il fait à Hermarchos la meilleure part, il lui lègue sa maison et tous ses livres. C'est à lui encore qu'il confie la garde et l'éducation des enfants de Métrodore et de Polyène. En créant entre ses disciples des liens d'amitié, en leur donnant un chef qui n'est pas seulement le dépositaire de ses doctrines, mais le dispensateur de sa fortune et le continuateur de ses bienfaits, Épicure a servi les intérêts de sa gloire, il a assuré l'avenir de sa secte. Il a fondé du même coup une hétairie et une école, et les destinées de l'une et de l'autre sont intimement liées [1].

L'amitié fleurit donc dans les écoles philosophiques. Elle naît de la fréquentation habituelle du maître et des disciples; quand elle est née, elle devient pour les Écoles une condition d'existence. Elle fait leur homogénéité. L'union des âmes est plus grande dans l'École socratique que l'union des intelligences. Là même où une doctrine rencontre l'assentiment des esprits, il n'est pas indifférent qu'il se forme une ligue pour la défendre. Une école sera d'autant plus forte qu'elle sera une hétairie. Dans l'esprit de secte entre toujours pour une part le sentiment de l'amitié. De l'attachement à un maître dérive par exemple « *l'ipsedixitisme* [2] ». L'organisation en hétairies des écoles antiques a donc été une circonstance favorable, sinon essentielle, à leur développement.

1. Diogène Laerce, X, 20, 18, 17.
2. Expression de Renouvier.

III. — L'enseignement salarié combattu par Socrate comme contraire a l'amitié entre maitres et disciples.

Au cinquième siècle, une révolution s'accomplit dans les mœurs scolaires de la Grèce : les Sophistes, au lieu de grouper autour d'eux des disciples, voyagent de ville en ville en quête d'auditeurs nouveaux et ils font payer leurs leçons. Si leur mode d'enseignement eût prévalu, c'en était fait des écoles établies à demeure et des sociétés d'amis qu'elles avaient fait naître. Aussi leurs adversaires ne leur font-ils pas seulement une guerre de doctrines ; ils leur reprochent encore d'être des étrangers ou des hôtes et de toucher un salaire. Au fond de ces derniers griefs, il y a cette pensée : les Sophistes ont rompu le lien moral de maître à disciple ; n'étant pas les amis des jeunes gens, ils ne peuvent être leurs guides. L'amitié s'étant développée à côté de l'enseignement, on en était venu à croire qu'il ne pouvait exister en dehors d'elle.

Les modernes traitent de haut le préjugé antique contre l'enseignement salarié. Dans cette question, ils prennent parti pour les Sophistes contre Socrate, Platon et Aristote. Mais, si les Sophistes ont raison en principe, la thèse socratique se défend au point de vue des faits ; cette thèse est sans doute un préjugé, mais un préjugé honorable. Il s'agit de savoir, non si l'enseignement peut être légitimement rétribué, mais si, en le devenant, il laissera subsister l'affection qui a présidé jusqu'alors aux relations de maître à disciple. La conséquence ici importe plus que le principe. Un enseignement nouveau tend à s'établir. Vaudra-t-il l'ancien ?

Aux yeux de Socrate, l'usage, introduit par les Sophistes et suivi par Aristippe, de toucher un salaire, porte préjudice au maître, aux disciples et à l'enseignement lui-même.

L'avantage matériel que poursuivent les Sophistes, le prix, souvent élevé, qu'ils retirent de leurs leçons, leur en fait perdre le bénéfice moral, qui serait de s'attacher leurs disciples par les liens de la reconnaissance et de l'affection [1]. « Celui qui promet de rendre les autres meilleurs, dit Platon, doit pouvoir compter sur leur reconnaissance et, pour cette raison, s'abstenir de leur demander de l'argent [2] ». Le maître qui prostitue la sagesse se fait mépriser de ceux qui devraient avoir pour lui les sentiments de piété et de respect qu'on a pour les parents et les dieux [3]. De plus, le Sophiste recrute ses auditeurs au hasard, il les subit, comme le marchand, sa clientèle; il faut qu'il leur parle, il est leur « esclave ». Socrate, au contraire, choisit ses disciples, comme l'ami, ses amis, et il ne choisit pas les plus riches, mais les mieux doués [4]. Il n'est pas lié envers eux, il n'adresse la parole qu'à ceux qui lui plaisent, et ceux qui lui plaisent peuvent être pauvres, comme Antisthène, Apollodore et Aristodème [5].

Enfin les Sophistes prouvent qu'ils ne sentent pas le prix de la sagesse lorsqu'ils la vendent au premier venu. La sagesse doit être donnée en présent comme l'amour et ne doit pas être vendue [6]. Socrate distingue avec profondeur l'enseignement philosophique de l'enseignement spécial et technique. Le second représente un service matériel, qui peut être évalué en argent. En tant que les Sophistes professent l'hoplomachie et la stratégie, comme Euthydème et Dionysodore, ils sont en droit d'exiger un salaire. Mais trafiquer de la sagesse, c'est méconnaître sa dignité et son prix et c'est ignorer la façon dont elle se communique. Celui qui est assez heureux pour posséder

1. *Mém.*, I, II, 7.
2. *Gorgias*, 420 C, sqq. — *Soph.*, 233 D.
3. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, IX, I, 1164 A, 92 sqq.
4. *Mém.*, I, II, 7. — I, VI, 13.
5. PLATON, *Banq.*, 173 B sqq.
6. XÉNOPHON, *Mém.*, I, VI, 13.

la vertu a à cœur de la répandre ; il se met en quête des âmes qui peuvent recevoir la sagesse et il la leur communique, par amour pour elles et pour s'en faire aimer. Socrate « s'étonnait qu'on demandât de l'argent pour enseigner la vertu, et qu'on ne fût pas persuadé que l'acquisition d'un ami était le plus beau gain à réaliser [1] ». D'ailleurs, pour être efficace, l'enseignement de la vertu a besoin d'être suivi. Or, le Sophiste est « un étranger qui va dans les grandes villes [2] », faisant des leçons isolées. Il attire les curieux, il a des admirateurs, il n'a point de disciples. Il frappe et éblouit les esprits ; mais il n'a pas sur eux une action durable et profonde. Tout autre est l'influence du maître qui vit dans la familiarité de ses disciples et qui, par la conversation et la vie commune, les pénètre de son âme. Il gagne d'abord leur amitié et leur confiance ; il reçoit leurs confidences, il devine leurs doutes. Il a la clef des intelligences qu'il doit ouvrir, parce qu'il entretient avec elles un commerce intime. Lui-même ne révèle sa science qu'à la longue. Il ne peut être compris d'abord, et au premier mot : il rebuterait ses auditeurs par l'étrangeté et les détours de son langage, il les troublerait par ses contradictions ; il faut qu'ils l'aient longtemps fréquenté et le jugent sur sa vie et l'ensemble de ses discours. Ainsi l'enseignement n'est fécond que par l'amitié du maître et des disciples. Bien plus, comme on ne communique pas aux autres la sagesse toute faite, mais qu'on la leur fait trouver, l'enseignement, c'est l'étude en commun, la collaboration du maître et du disciple. En cela, il se rapproche encore de l'amitié ; en effet, c'est le propre des amis d'être également utiles, nécessaires l'un à l'autre. C'est aussi le caractère du disciple de ne pas profiter seule-de l'instruction du maître, mais encore d'y aider. En ré-

1. *Mém.*, I, II, 7.
2. PLATON, *Prot.*, 316 C.

sumé, le vice de l'enseignement sophistique est d'exclure l'amitié ; le mérite de l'enseignement socratique est de la maintenir et de s'appuyer sur elle.

Au premier abord, la question de l'enseignement salarié paraît devoir intéresser seulement la dignité du maître. Les Anciens, considérant l'étude de la philosophie comme un « loisir » (σχολή, *otium*), non comme un travail, devaient trouver malséant qu'un philosophe enseignât pour de l'argent ; mais, si ce philosophe était pauvre, il leur semblait naturel qu'il vécût des secours de ses amis. Aujourd'hui nous pensons qu'il est de la dignité d'un homme de vivre de son travail et de ne point compter sur l'assistance de ses amis. Mais sommes-nous fondés à opposer notre point de vue à celui des Anciens ? Autant vaudrait leur reprocher leurs erreurs économiques d'où ce point de vue est né. Au reste, peut-être est-ce moins l'atteinte, portée à la dignité du maître par l'enseignement salarié, qui inquiète Socrate, que la rupture des relations amicales de maître à disciple que cet enseignement entraîne. Il lui semble qu'il n'y a point, en dehors de l'affection, d'entière communication des âmes ; il lui semble aussi que l'affection de ses disciples est la vraie, la seule récompense du maître. Si l'on songe qu'il s'agit ici, non de l'enseignement en général, mais de l'enseignement de la vertu, on comprendra que Socrate n'ait point admis qu'il devînt une profession lucrative et qu'il ait souhaité qu'il restât un apostolat. Le sentiment qu'il éprouve à l'égard des Sophistes rappelle celui de Jésus chassant les marchands du temple. Sa conception originale, mystique, de l'enseignement philosophique le portait à voir dans la gloire et le gain qu'on en retirait une profanation. En somme, au point de vue moral, Socrate a raison contre les Sophistes ; l'hétairie est pour les Écoles philosophiques un mode d'organisation supérieur à celui qui existe parmi nous. L'erreur de Socrate est de n'avoir pas reconnu le salariat comme une nécessité économique.

Mais cette erreur est celle de son temps. Même après lui, l'enseignement philosophique continue à vivre sans être rétribué, tirant ses moyens d'existence de la solidarité de ses membres.

IV. — L'amitié et l'enseignement.

L'enseignement philosophique a donc pour condition l'amitié; en outre, il prend la forme de l'amitié. Enseigner, c'est aimer; c'est aimer la sagesse, c'est aimer ceux à qui on communique la sagesse.

L'amour, dit Platon, est une sorte de folie, μανία; mais, s'il s'oppose à la raison vulgaire, au bon sens étroit, il se confond avec la raison la plus haute ou la sagesse; car la sagesse est faite d'enthousiasme et de passion; c'est un délire sacré. Elle consiste à s'éprendre du bien autant qu'à le connaître. D'autre part, l'amour passionné de la sagesse inspire un vif désir de la répandre. On ne se résigne pas à posséder seul la vérité, surtout quand la vérité est d'ordre pratique; on la doit aux autres et on a mission de la leur faire entendre.

Si vous me disiez, dit Socrate à ses juges : Socrate, nous n'avons aucun égard aux instances d'Anytos et nous te renvoyons absous; mais c'est à condition que tu cesseras de philosopher et de faire tes recherches accoutumées, et, si tu y retombes et que tu sois découvert, tu mourras; si vous me renvoyiez à ces conditions, je vous répondrais sans balancer : « Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au Dieu qu'à vous et, tant que je vivrai, je ne cesserai de philosopher, en vous donnant toujours des conseils, en vous reprenant à mon ordinaire [1].

A vrai dire, chez Socrate, la passion de l'enseignement s'explique par l'ardeur de son zèle scientifique. Pour lui,

1. Platon, *Apol.*, 29 C, D.

en effet, l'enseignement est surtout un moyen de découvrir la vérité, c'est la recherche en commun ; enseigner, c'est s'instruire autant qu'instruire les autres. Est-ce donc dans l'intérêt de la recherche philosophique que Socrate s'entoure de disciples, ou est-ce par intérêt pour les âmes qu'il se livre à l'étude de la philosophie ? Il est impossible de le dire. Chez lui, le philosophe et l'apôtre ne font qu'un. Ce qui est certain, ce qui constitue « le trait essentiel du caractère de Socrate, ce qui fait justement de lui l'amant philosophique que nous dépeint Platon », c'est, dit Zeller, que, « si la société d'autrui était indispensable à ses recherches, il ne pouvait davantage se passer de la recherche philosophique dans cette fréquentation. »

Selon Platon, l'enseignement se rattache plus directement encore à l'amour. Il est une génération selon l'esprit. Les sages sont doués de fécondité morale [1] ; ils font produire aux âmes les vertus, ils déposent en elles la semence des beaux discours et des hautes pensées, d'où sortent la tempérance, la justice et toutes les nobles actions. Tels sont les poètes, comme Homère et Hésiode, les législateurs, comme Lycurgue et Solon.

Enfin il y a quelque chose de plus noble que cette expansion naturelle aux grandes âmes ; c'est la volonté de servir l'humanité, à laquelle les Stoïciens rattachent l'enseignement de la sagesse. « La vertu nous pousse, dit Cicéron, à vouloir être utiles au plus grand nombre d'hommes possible, et surtout en les instruisant et en leur découvrant les règles de la sagesse. Aussi ne trouvera-t-on pas facilement d'homme qui ne veuille faire part à autrui de sa science propre. Nous ne sommes donc pas seulement inclinés à apprendre, mais à enseigner [2]. » Ici l'intérêt des âmes est mis au-dessus de l'intérêt philosophique. Sénèque ira

1. *Banq.*, 206 B, 209 A.
2. *De Fin.*, III, XIX.

plus loin encore ; il dira, s'adressant à Lucilius : « Je veux verser en ton âme tout ce que je sais, et je me réjouis d'apprendre une chose pour avoir à te l'enseigner. Il n'est point de science capable de me plaire, si remarquable et si profitable qu'elle soit, si je la dois garder pour moi seul. On me donnerait la sagesse, sous condition de la tenir enfermée et de ne la point répandre, je n'en voudrais pas ; il n'y a pas de bien dont la possession soit agréable, si on n'a avec qui le partager[1]. » Les Stoïciens sont si convaincus que tout enseignement est une preuve d'amour qu'on donne à ses semblables que dans le zèle d'Épicure à défendre ses doctrines, ils voient un dévoûment qui s'ignore[2]. Comme le méchant veut le bien, alors qu'il fait le mal, Épicure veut servir la société, alors même qu'il professe des théories contraires à l'humanité et à la justice. C'est qu'il « n'est pas possible que l'homme perde entièrement les sentiments humains, pas plus que les hommes auxquels on a retranché les organes de la génération ne peuvent se dépouiller des désirs qui appartiennent à l'homme[3]. » Pour les Épicuriens, la sagesse, étant l'art d'être heureux, ne vaut pas en elle-même, mais par ses effets ; instruire les autres, c'est travailler à leur bonheur.

Enfin il y a un rapport logique entre les doctrines des philosophes et leur zèle à les répandre. Socrate, Platon et les Stoïciens croient que la vertu dépend de la seule

1. SÉNÈQUE, *Ép.*, VI.

2. « Pourquoi, ô Épicure, s'écrie Épictète, te lever de si bon matin, allumer ta lampe, écrire tant de volumes, si ce n'est, dans ta pensée, pour te rendre utile aux hommes, en les éclairant sur la nature des dieux et sur le bien ? Ce qui te tenait éveillé et te forçait d'écrire, c'était « ce qu'il y a de plus puissant parmi les hommes, la nature » d'où vient toute inspiration généreuse. « En effet, si c'est ton opinion qu'il n'y a point de société parmi les hommes, écris sur ce sujet, communique-le aux autres, fais-en l'objet de tes veilles, et, par le fait, sois toi-même l'accusateur de tes propres opinions. » (*Entr.*, II, xx).

3. ÉPICTÈTE, *Entr.*, II, xx.

connaissance du bien. Épicure s'attache, de toute sa foi au bonheur, à faire agréer une doctrine qui doit nous délivrer de tous les maux et nous faire jouir de toutes les joies de la vie.

a) *L'amitié, condition de l'enseignement.*

L'enseignement ne dérive pas seulement de la sympathie; il doit encore à la sympathie ses moyens d'action, son succès, son efficacité. On instruit les autres parce qu'on les aime et on ne les instruit qu'en les aimant. Socrate se donnait pour l'amant de ceux qu'il voulait instruire; quand il ne songeait qu'à recruter des disciples, il disait qu'il donnait la chasse aux beaux jeunes gens. N'était-ce là qu'une agacerie innocente, qu'une ironie et une feinte, comme le prétend Alcibiade[1] ? Sans doute Socrate se moquait de ses amants, quand il vantait leurs charmes. Mais l'intérêt que lui inspiraient les natures élevées était réel et profond, et c'est là qu'il appelait, en plaisantant, *ses amours*. Il n'agréait pour disciples que ceux qu'il se sentait porté à aimer et lui-même n'était vraiment un maître que pour ceux qui l'aimaient. Un instinct, qu'il lui plaît d'appeler son génie, le guidait dans le choix de ses disciples-amis. « La puissance du génie, dit-il, s'étend jusque sur les rapports qu'on veut contracter avec moi : il y a des gens qu'il repousse, et ceux-là ne sauraient jamais tirer de moi aucune utilité; je ne puis même avoir avec eux aucun commerce. Il y en a d'autres, qu'il ne m'empêche pas de voir, mais sans qu'ils en soient plus avancés. Ceux qu'il favorise font de grands progrès en très peu de temps[2]. » Après avoir désigné à Socrate ses disciples, le démon l'avertit encore quand il doit leur par-

1. Platon, *Banq.*, 216 D, 222 B.
2. Platon, *Théagès*, 129 E.

ler. Ainsi, Socrate a longtemps aimé Alcibiade sans lui témoigner son amour. « Le Dieu qui m'inspire, lui dit-il un jour, ne m'a pas permis de te parler jusqu'ici, et j'attendais sa permission [1]. » Comme l'amour ne se déclare que lorsqu'il espère être agréé, l'enseignement ne se donne que quand il est sûr d'être compris.

Que l'enseignement suppose l'amitié, que les relations de maître à disciple dérivent d'un mutuel attrait, c'est ce que répètent à l'envi tous les successeurs de Socrate. Platon, qui définit l'enseignement « une génération selon l'esprit », ajoute qu'il faut à l'âme, pour exercer sa fécondité, l'excitant de la beauté [2]. En d'autres termes, on n'engendre que par amour. « Quand un mortel divin porte en son âme dès l'enfance les nobles germes des vertus et qu'arrivé à l'âge mûr, il éprouve le désir d'engendrer et de produire, alors il s'en va, cherchant de côté et d'autre la beauté, dans laquelle il pourra exercer sa fécondité; ce qu'il ne pourrait jamais faire dans la laideur. Pressé de ce besoin, il aime les beaux corps de préférence aux laids et, s'il rencontre une âme belle, généreuse et bien née, cette réunion en un même sujet lui plaît souverainement. Auprès d'un être pareil, il lui vient une foule d'éloquents discours sur la vertu, sur les devoirs et les occupations de l'homme de bien; enfin, il se voue à l'instruire [3] ». Les Grecs, comme on sait, croyaient qu'une affinité mystérieuse existe entre la beauté physique et la beauté morale, et ils confondaient l'une et l'autre dans une même adoration. On retrouve chez les austères Stoïciens eux-mêmes ce poétique préjugé que la beauté des jeunes gens est l'indice d'une belle âme. « Le sage aura de l'amour pour les jeunes gens dont la beauté révèle d'heureuses dispositions pour la vertu », disaient Zénon dans sa *Politique*, Chrysippe dans son premier livre

1. Platon, *Théagès*, 129 E. — *Premier Alcibiade, init.*
2. *Banq.*, 206 B.
3. Platon, *Banq.*, 209, B, C.

des *Vies*, et Apollodore dans sa *Morale*. — « L'amour est un désir de contracter amitié, inspiré par la vue de la beauté, et il n'a pas pour fin l'union sexuelle, mais l'amitié... — Il y a l'amour d'amitié », dit encore Chrysippe, et il ajoute que « le charme de la jeunesse est la fleur de la vertu [1] ».

Les Épicuriens conçoivent l'enseignement en dehors de l'amour, mais non point de l'amitié ; c'est ce qui ressort déjà de l'organisation de leur école en hétairie ; c'est ce qu'atteste aussi le caractère aristocratique et fermé de leur enseignement. « Je n'ai jamais voulu plaire au peuple, dit Épicure ; car ce que je sais, le peuple ne l'approuve point, et ce que le peuple approuve, moi, je l'ignore ». « Ce n'est pas à la foule, mais à toi que je m'adresse, écrit-il encore à un compagnon de ses études, nous sommes en effet l'un à l'autre un assez grand théâtre [2]. » Le sage « pourra tenir une école, pourvu que le vulgaire n'y soit point reçu. Il pourra lire quelques-uns de ses écrits devant le peuple ; que ce ne soit pas pourtant de son propre mouvement [3]. » Cela revient à dire que le philosophe ne donne son enseignement dans son intégrité qu'à ceux qu'il considère comme ses amis.

Les Stoïciens, qui définissent le sage « le précepteur du genre humain », ne laissent pas de reconnaître aussi que son enseignement est perdu pour la foule. Il voudrait instruire tous les hommes ; en fait, il n'instruit que ceux pour lesquels il éprouve de la sympathie et de l'attrait. Il faut, dit Sénèque, éviter de se produire, de faire des lectures (*recitare*) et d'argumenter (*disputare*) en public. On trou-

1. Diogène Laerce, VII, 1. Il n'était pas sans danger de présenter l'enseignement comme une forme de l'amour. Les relations du maître et des disciples n'ont pas toujours été innocentes ; témoin ce qu'on rapporte de Bion. Diogène Laerce, IV, 7, 49, 53, 54.

2. Sénèque, *Ép.*, XXIX, VII.

3. Diogène Laerce, *Lettre à Pythoclès*.

vera tout au plus « une ou deux personnes qu'on s'appliquera à former, de qui on se fera comprendre[1] ».

L'enseignement ne peut être qu'amical, approprié à celui qui le reçoit, confidentiel, intime. Un des auditeurs d'Épictète se plaignait qu'il ne lui dît rien. Épictète lui répondit :

Stimule ma bonne volonté, comme, lorsque l'herbe qui convient à la brebis paraît, elle provoque son appétit, tandis qu'il en est autrement, si on lui présente une pierre ou du foin. Ainsi il y a en nous un penchant naturel qui nous excite à parler, lorsqu'il se trouve un auditeur capable de nous entendre et que lui-même nous y invite... Tu demandes pourquoi je ne t'ai rien dit ? Parce que tu ne m'as pas excité. Car, en te regardant, sur quoi pouvais-je jeter les yeux qui pût m'engager à te parler, comme les écuyers sont excités à la vue des chevaux de bonne mine ? Porterais-je mes yeux sur ton corps ? Tu le contournes d'une manière ignoble. Sur tes vêtements ? Ils sont efféminés. Sur ta marche, sur ton visage ? Sur rien. Lorsque tu voudras entendre un philosophe, garde-toi bien de lui dire : « Tu ne me dis rien », mais seulement montre-toi digne de l'entendre et tu verras comme tu l'exciteras à te parler[2].

On trouverait sans doute chez les Stoïciens des affirmations contraires ; ils prétendent qu'on peut toujours instruire les hommes, convaincre leur raison et toucher leur cœur, mais c'est qu'alors on triomphe de leur mauvais vouloir, on force leur bienveillance : *vincit malos pertinax bonitas*[3]. Même dans ce cas, on ne les instruit

1. Sénèque, *Ép.*, VII. — Cf. Épictète, *Entr.*, III, xxiii.
2. *Entr.*, II, xxiv.
3. Cette pensée est admirablement développée par Marc-Aurèle, *Pensées*, XI, 18. « La bienveillance est invincible pourvu qu'elle soit sincère, sans dissimulation et sans fard ; car que pourrait te faire le plus méchant des hommes, si tu persévérais à le traiter avec douceur, si dans l'occasion tu l'exhortais paisiblement et si tu lui donnais sans colère, alors qu'il s'efforce de te faire du mal, des leçons comme celle-ci : « Non, mon enfant, nous sommes nés pour autre chose. Ce n'est pas moi qui éprouverai le mal, c'est toi qui t'en feras à toi-même, mon enfant. » — Montre-lui adroite-

donc qu'autant qu'on les aime et qu'on s'en fait aimer.

L'enseignement se réduit-il à un échange d'idées et de sentiments, que rendrait seule possible la sympathie du maître et des disciples ? Non ; il est encore, et, dans certaines écoles, il est surtout une influence morale exercée sur les disciples par la personne du maître. Socrate, par exemple, agit moins par ses leçons que par l'exemple de sa vie : son caractère importe plus que ses doctrines. C'est un « charmeur » qui s'empare des âmes. On n'est pas son disciple, on est son ami. Ceux qui l'approchent sont transformés : sa présence fait des miracles. Platon rapporte dans le *Théagès* les paroles suivantes d'un certain Aristide :

Je vais te dire, Socrate, une chose qui paraîtra incroyable, mais qui est pourtant très vraie. Je n'ai rien appris de toi, comme tu le sais très bien. Cependant je profitais quand j'étais avec toi ; même quand je n'étais que dans la même maison, sans être dans la même chambre ; et quand, dans la même chambre, j'avais les yeux fixés sur toi, pendant que tu parlais, je sentais que je profitais plus que quand je regardais ailleurs ; mais je profitais bien plus encore lorsque j'étais assis auprès de toi et que je te touchais [1].

Si l'on prend à la lettre ce curieux passage, rien n'empêche d'y voir un cas de suggestion se produisant à distance, et devenant plus nette sous l'influence du regard et de l'attouchement. L'éducation n'est-elle pas la suggestion du bien ? Socrate reconnaît qu'il y a des gens sur lesquels il n'a aucune influence ; ceux-là seraient les sujets re-

ment, par une considération générale, que telle est la règle, que ni les abeilles n'agissent comme lui, ni aucun des animaux qui vivent naturellement en troupes. N'y mets ni moquerie, ni insulte, mais l'air d'une affection véritable, d'un cœur que n'aigrit point la colère ; non comme un pédant pour te faire admirer de ceux qui sont là ; mais n'aie en vue que lui seul, y eût-il là d'autres témoins. »

1. Trad. Cousin, p. 262.

belles. Pour les autres, ils font avec lui de grands progrès; mais,

dans les uns, les progrès sont fermes et permanents; pour le reste, et c'est le grand nombre, *tant qu'ils sont avec moi*, dit Socrate, ils profitent d'une manière surprenante, mais ils ne m'ont pas plutôt quitté qu'ils retournent à leur premier état, et ne diffèrent en rien du commun des hommes [1].

A l'appui de cette assertion, on pourrait citer des faits. Xénophon dit de Critias et d'Alcibiade, dont les fautes politiques étaient imputées à Socrate :

Je sais qu'ils observèrent tous deux la tempérance, tant qu'ils vécurent avec Socrate, et ils ne craignaient pas d'être châtiés ou battus par lui; mais ils croyaient alors que ce qui valait le mieux, c'était de vivre ainsi [2].

Alcibiade confesse aussi dans le *Banquet* de Platon qu'il subit malgré lui l'ascendant de Socrate, et il s'irrite de cet esclavage. Il ne retrouve sa volonté qu'en s'éloignant de son maître et il ne s'en éloigne qu'à regret.

Il me faut malgré moi m'enfuir bien vite, en me bouchant les oreilles, comme pour échapper aux Sirènes, si je ne veux pas rester jusqu'à la fin de mes jours assis à la même place auprès de lui... J'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils;... je le fuis donc; mais, quand je le revois, j'ai honte d'avoir si mal tenu ce que je lui avais promis [3].

Socrate est ainsi moins un maître qu'un ami passionnément aimé; on subit le charme de sa personne; en vivant avec lui, on devient meilleur; l'influence qu'il exerce ne vaut pas moins que la doctrine qu'il enseigne.

Sénèque suit la tradition socratique, lorsqu'il pose comme une loi que l'enseignement de la sagesse n'est

1. *Théagès*, *ibid.*
2. *Mém.*, I, II, 18.
3. *Banq.*, 216 B, C.

jamais impersonnel, lorsqu'il le définit une influence morale qui se dégage de la « vie en commun », *contubernium.* « Cléanthe, dit-il, n'eût pas porté si haut la vertu stoïque, s'il n'eût été que l'auditeur de Zénon, au lieu d'être le témoin de sa vie. Il y avait plus de profit pour Métrodore, Hermarchos, Polyène, à vivre avec Épicure qu'à l'entendre; à être ses amis que ses disciples. » Rien ne vaut la fréquentation habituelle : *viva vox et convictus.* C'est une mauvaise condition pour instruire les autres que d'être éloigné d'eux. Le commerce épistolaire a beau être un progrès sur l'enseignement *ex cathedra;* il a beau être suivi, familier, intime, il n'a point les effets de la vie commune. Sénèque entretient avec Lucilius une correspondance régulière, il lui fait part de ses lectures, il lui envoie ses livres annotés de sa main, il est toujours en pensée auprès de lui; il regrette pourtant de ne pas l'avoir à ses côtés; il le regrette pour lui-même autant que pour son ami; car, sous un rapport, l'enseignement ressemble encore à l'amitié; il est un échange de services, il vaut également pour celui qui le donne et pour celui qui le reçoit. « Vis, dit Sénèque, avec ceux qui peuvent te rendre meilleur; admets en ta société ceux que tu peux rendre meilleurs; il s'établit en cela un échange, et, en enseignant, on s'instruit [1]. »

En résumé, l'amitié est la condition de l'enseignement. C'est sur le modèle des relations d'amitié que les écoles s'organisent, et c'est sous la forme d'une conversation amicale que l'enseignement s'y donne.

b) *L'enseignement de l'amitié.*

Enfin l'amitié, après avoir servi à constituer l'enseignement philosophique, devient elle-même un des objets de cet enseignement. On la considère comme une vertu ou

1. SÉNÈQUE, *Ép.*, VI, VII.

comme une condition du bonheur. Si on enseigne la vertu, comme le croient Socrate, Platon et les Stoïciens, on pourra donc enseigner l'amitié. S'il y a un art d'être heureux, cet art comprendra celui de pratiquer l'amitié.

Socrate se donne pour tâche particulière de recruter des amis, et, comme il y réussit grâce à l'ardeur de son zèle et à la sûreté de son flair psychologique, il se croit en droit de poser des règles, tirées de son expérience personnelle, et de ramener à un art la négociation des amitiés. Puis il démontre l'utilité de cet art et s'élève à des considérations générales sur l'amitié, son origine et son fondement. Ainsi sont nées les théories philosophiques dont l'étude fait l'objet du présent ouvrage. A l'origine, on a uniquement en vue de susciter l'amitié; on la recommande plus qu'on ne la définit, on la représente à la fois comme honorable et avantageuse, on la vante, on l'exalte. Mais, pour la faire valoir, on a besoin de la connaître. D'ailleurs l'amitié inspire une curiosité sympathique. On l'étudie donc en elle-même et pour elle-même; on l'analyse, on indique ses caractères, ses espèces, on remonte à son origine, on suit sa genèse. On fait, en un mot, la *psychologie* de l'amitié. Mais la psychologie n'est elle-même qu'un acheminement à la *morale*. L'amitié est une société particulière, ayant ses habitudes, ses mœurs, ses lois. On la décrit comme on décrirait une institution. On définit les devoirs et les droits des amis. Les Anciens se sont bien moins étendus sur la psychologie de l'amitié que sur ce que j'appellerai sa jurisprudence morale. Même, après avoir posé les règles, ils se sont enquis des exceptions : de l'éthique de l'amitié est sortie la casuistique avec son détail minutieux et infini.

On a dit que l'amitié avait été un objet d'enseignement. Cela doit s'entendre en deux sens : 1° On a enseigné l'art d'acquérir des amis, comme on a enseigné l'art d'acquérir des richesses ou l'économie; 2° On s'est livré dans les

Écoles philosophiques à une étude approfondie de l'amitié, étude à la fois psychologique et morale.

Rapportons ce que les Anciens ont dit sur l'art de contracter amitié, en faisant abstraction de leurs théories philosophiques sur la nature de l'amitié, sur son origine et sa fin.

Socrate a cru que, pour gagner des amis, la bonne volonté ne suffit pas, qu'il faut user d'adresse, d'ingéniosité et d'art. Lorsqu'il se donne pour un « maître en amour [1] », il veut dire qu'il n'est pas capable seulement de disserter sur l'amour en philosophe, mais qu'il s'entend encore à le pratiquer pour son compte et pour le compte des autres. Il aimait à rappeler qu'il avait été à l'école d'Aspasie, laquelle exerçait à Athènes la profession de marieuse [2]. Il s'intitulait lui-même « entremetteur [3] »; en d'autres termes, il exerçait le métier original de *faiseur d'amis*. Il professait cette théorie plus originale encore que la « négociation des amitiés » est un art. Cet art, il arrive qu'on le pratique d'instinct : ainsi, c'est sans y penser que Théodotè déploie ses charmes, qui attirent et retiennent auprès d'elle les amants. La douceur de ses regards, l'agrément de sa parole, l'ardeur de ses baisers, sont des moyens de séduction qui lui sont naturels. « Je fais tout cela, dit-elle, sans y entendre malice [4]. » Socrate raille cette coquetterie naïve ; il en sait une autre plus raffinée, plus savante. Il y a deux façons de se faire aimer : l'une, empirique, faite d'expédients et qui réussit par hasard ; l'autre, méthodique et sûre. Théodotè ne connaît que la première, Socrate lui enseigne la seconde, trouvant plaisant d'apprendre à une courtisane son métier.

1. XÉNOPHON, *Mém.*, II, VI, 28 ἐρωτικὸς. — PLATON, *Banq.*, 198 D, δεινός τά ἐρωτικὰ.

2. XÉNOPHON, *Mém.*, II, VI, 36. — Cf. PLATON, *Ménéxène*.

3. XÉNOPHON, *Banq.*, IV, 56, μαστροπὸς.

4. XÉNOPHON, *Mém.*, III, XI, 10, ἐγώ τοὺτων οὐδὲν μηχανῶμαι.

Il ne faut pas, dit-il, s'en remettre au « hasard » (τυχή) et attendre qu'un ami nous arrive, comme une mouche qui s'abat sur nous dans son vol; il faut user d' « artifice » (μηχανή), pour que les amis viennent à nous. Suit une leçon de coquetterie : Théodotè fera bien de ne pas prodiguer ses faveurs, et de tenir ses amants en appétit. La coquetterie et la ruse ne sont encore que des *moyens* de succès (μηχανή), supérieurs déjà à ceux que Théodotè emploie, parce qu'ils sont voulus, mais qui ne constituent pas proprement un *art* (τεχνή). Cet art toutefois existe : il y a des règles pour donner la chasse aux amis, comme il y en a pour chasser le lièvre[1], et Critobule dira à Socrate : « *Enseigne-moi* à rechercher les amis. » La négociation des amis est encore appelée une « *science* » (ἐπιστήμη[2]). Ce qui prouverait à la rigueur qu'une telle science existe, c'est que certaines professions la supposent, à savoir celle des marieuses et des entremetteurs. Avec son ironie habituelle, Socrate relève ces professions, ou plutôt il honore la science dont elles font usage. On pourrait faire de cette science un noble emploi. Il serait utile qu'il y eût des hommes pour rapprocher les amis, comme il y en a pour rapprocher les amants. Socrate se vante d'être un de ces hommes; à parler familièrement, c'est un entremetteur pour le bon motif.

Comme on a des chiens pour chasser le lièvre, on fera bien d'avoir pour se procurer des amis un *leno*[3]. Le leno suivra pour nous les amis à la piste et les fera tomber dans ses filets. D'ailleurs, qu'on ait recours ou non aux services

1. *Mém.*, III, xi, 5, 12-14-7.
2. *Mém.*, II, vi, 33, 31.
3. L'expression de *chasse aux amis* est consacrée pour désigner (a κτῆσις φίλων. Xénophon, *Mém.*, II, iv-vi ; III, xi. — Platon *Sophiste*, *init.*) définit le sophiste un *chasseur de jeunes gens riches.* — Plutarque dit, dans l'*Amour*, ch. xiv : « S'il y a un *dieu de la chasse*, il faut qu'il y ait aussi un dieu qui préside à la *chasse aux amis.* »

de l'entremetteur, on usera toujours du même art pour acquérir des amis. Cet art comprend deux parties, le choix des amis et la tactique pour se faire aimer.

Comment savoir à l'avance quels sont ceux avec qui il est bon de se lier? C'est à l'épreuve seulement qu'on reconnaît les amis. La difficulté est la même que lorsqu'il s'agit de découvrir de bons sculpteurs, de bons écuyers. En ce cas, l'appréciation du mérite se fonde sur la considération des œuvres. On appelle bon sculpteur celui qui a déjà produit de belles statues; de même on croira capable de devenir un bon ami celui qui a fait en amitié ses preuves [1].

L'entremetteur ne connaîtra-t-il donc en quelque sorte les vrais amis qu'après coup? Non; il saura encore les découvrir, les deviner. Socrate le compare à un limier; la première qualité du limier, c'est d'avoir du flair. « C'est un don qui me vient de Dieu en quelque sorte, dit Socrate, de savoir découvrir à première vue celui qui aime et celui qui est aimé [2]. » Il eût pu ajouter : et ceux qui sont faits pour aimer. D'abord, ceux qui peuvent être utiles les uns aux autres, comme le riche et le pauvre, le savant et l'ignorant, sont tout désignés pour devenir amis. On a montré plus haut Socrate trouvant à Criton un intendant, faisant secourir Hermogène par Diodore, servant d'intermédiaire entre les Sophistes et les jeunes gens désireux de s'instruire. Mais le bon entremetteur n'est pas seulement habile à négocier des amitiés au point de vue de l'intérêt; il excelle encore à rapprocher ceux qui sont faits pour sympathiser et se comprendre; il sait appareiller les âmes.

« Dernièrement, dit Socrate à Antisthène, dans le *Banquet* de Xénophon [3], tu louais en ma présence ton hôte d'Héra-

1. *Mém.*, II, VI, 6, 7.
2. PLATON, *Lysis*, 204 C.
3. IV, 63.

clée, et, après m'avoir donné envie de le connaître, tu me le présentais. Je t'en suis redevable, car il me paraît honnête homme. Le bien que tu m'as dit d'Eschyle le Phliasien, et que tu lui as dit de moi, ne nous a-t-il pas si étroitement unis qu'épris d'un amour mutuel, nous courons l'un après l'autre ? En voyant que tu peux faire cela, je juge que tu es un bon *courtier* (προαγωγός). »

Ainsi l'entremetteur, ou bien révèle aux hommes le besoin qu'ils ont les uns des autres, ou bien les amène à s'apprécier, à se connaître et, dans les deux cas, les dispose à s'aimer.

Cependant son art n'est point infaillible. On peut toujours se méprendre sur la valeur des hommes : on risque, quelque soin qu'on prenne et quelque perspicacité qu'on ait, de mal placer sa confiance. C'est pourquoi Socrate veut qu'avant de contracter une liaison, on consulte les dieux, comme on doit toujours faire dans les « entreprises dont l'issue est incertaine [1] ». Mais, si le choix des amis a besoin d'être approuvé par les dieux, ce n'est pas seulement la preuve que ce choix est incertain, mais encore qu'il est important, et engage profondément notre vie; car on ne consulte les dieux que sur les événements graves et décisifs.

Quand on a choisi ceux qu'on recherche pour amis, il reste à gagner leur amitié. C'est là que l'art de l'entremetteur déploie toutes ses ressources. Cet art tient de la magie. Socrate, qui est y passé maître, se vante de posséder des philtres (φίλτρα), des enchantements (ἐποδάς) des sortilèges [2] (ἴυγγα). Ce qu'il appelle ironiquement la magie amoureuse se réduit à employer ces deux moyens infaillibles : l'éloquence persuasive et les bienfaits.

On ne prend pas les amis à la course, comme les lièvres, ni au piège, comme les oiseaux, ni surtout par la force,

1. *Mém.*, I, I, 6.
2. *Mém.*, II, VI, 10. — III, XI, 16, 18.

comme les ennemis. La violence produit la haine et non point l'amitié. Les navigateurs fuyaient Scylla, parce qu'elle portait la main sur eux, et ils faisaient voile vers les Sirènes qui de loin les attiraient par la douceur de leurs chants [1]. « Ce n'est point par la violence qu'on prend et qu'on retient un ami, c'est par les bienfaits et par le plaisir qu'on capture et qu'on garde une si belle proie. » L'art de se faire aimer a une grande portée : il compte parmi ses applications la politique. On gouverne en effet par la persuasion ; le pouvoir est tenu de se faire agréer. Or il y a, pour le politique, deux façons de devenir populaire : l'éloquence et les services qu'il rend à l'État. Périclès a conquis Athènes par le charme de sa parole, Thémistocle par ses bienfaits [2]. Qu'il s'agisse d'établir la concorde entre les États ou de faire naître des amitiés privées, on usera toujours du même art.

Étudions d'abord l'éloquence comme moyen de séduction. Les discours par lesquels on gagne les cœurs, ce sont les éloges. Les Sirènes s'adressent ainsi à Ulysse : « O Ulysse, toi qui mérites de grandes louanges et qui es la gloire des Grecs ! » Mais il importe beaucoup qu'on tienne à chacun le langage qui est de mise, et convient à sa nature. » A des hommes qui n'eussent pas été épris de vertu, les Sirènes eussent parlé autrement qu'à Ulysse. La flatterie est maladroite : on s'offense des éloges qu'on sait n'avoir point mérités. L'art de se faire aimer répugne d'ailleurs à l'emploi des moyens malhonnêtes. Aspasie disait que les bonnes marieuses sont celles qui ne mentent point. Ceux qui s'épousent sur la foi de promesses trompeuses en viennent bientôt à se haïr l'un l'autre et à haïr celle qui les a mariés. Socrate est dans les mêmes principes : il promet à Critobule de l'aider à gagner des amis

1. *Mém.*, II, VI, 9, 34.
2. *Mém.*, III, XI, 11. — II, VI, 13.

il s'engage à dire du bien de lui ; mais il se refuse à mentir. Il sait d'ailleurs qu'il lui rendrait un mauvais service, en le faisant bénéficier d'une affection obtenue par surprise.

« En toute chose, lui dit-il, le moyen le plus court, le plus sûr et le meilleur de paraître bon, c'est encore de le devenir ». Que Critobule s'efforce donc d'être un bon ami et il ne manquera pas d'être recherché comme tel. « C'est suivant cette méthode, conclut Socrate, que nous devons, je crois, donner la chasse aux amis ; si tu en sais une autre, enseigne-la-moi. — J'aurais honte de te contredire, Socrate, répliqua Critobule ; et si je le faisais, je ne dirais rien qui fût honorable et sensé [1]. »

Pour être tenu de ne dire que la vérité, l' « entremetteur » n'est pas dispensé d'être éloquent. Celui qui aspire à gagner les bonnes grâces d'un ami doit ou savoir plaider lui-même sa cause ou se procurer un bon avocat. Mais l'éloquence du cœur, et la rhétorique qui l'enseigne, rentre dans la méthode socratique en général ; elle est une application du γνῶθι σεαυτόν ; ses procédés sont l'*ironie* et la *maïeutique*. L' « entremetteur » est un psychologue : il agit sur les hommes, parce qu'il connaît leurs cœurs et sait les motifs qui les déterminent. Il pratique l'*ironie*, c'est-à-dire qu'il dissipe les malentendus, prévient ou fait cesser les brouilles, comme le logicien relève les contradictions et réfute les erreurs. La haine n'est-elle pas d'ailleurs le plus souvent une méconnaissance, c'est-à-dire une erreur ? Ainsi, c'est parce que Lamproclès se méprend sur les vrais sentiments de sa mère qu'il ne lui pardonne pas son humeur fâcheuse.

Toi qui sais bien que ta mère, quoi qu'elle dise, ne te veut aucun mal, mais te souhaite au contraire plus de bien qu'à personne, tu t'irrites contre elle ? Ou bien crois-tu que ta mère soit pour toi une ennemie ? — Non certes, je ne le crois pas. — Hé quoi ! cette mère qui t'aime, qui prend de toi tous

1. *Mém.*, II, vi. — III, xi.

les soins possibles, quand tu es malade, afin de te ramener à la santé, qui veille à ce que tu ne manques de rien et qui prie les dieux de te prodiguer leurs bienfaits, tu te plains de son humeur? Pour moi, je crois que, si tu ne peux supporter une telle mère, ce sont les bienfaits que tu ne peux supporter.

De même Chérécrate ne sait pas de quel bien il se prive en renonçant à l'affection de son frère; il ne croit pas non plus à la possibilité de rentrer en grâce auprès de lui. Socrate lui ouvre les yeux sur cette double erreur [1].

L'art de négocier les amitiés est proprement une *maïeutique.* Il paraît habile de supposer déjà présent dans les âmes l'amour qu'on y veut faire naître. Mais, à vrai dire, la supposition n'en est pas une. Socrate pense, en effet, qu'il en est des sentiments comme des idées, qu'ils sont tous, amour ou haine, innés en nous. Il n'est donc pas simplement adroit, il est encore juste et naturel, de faire appel à la bienveillance qui sommeille dans les cœurs. On n'a besoin, du reste, pour la susciter, que d'y croire. Qu'on ne craigne pas de faire des avances : outre qu'il est beau de donner l'exemple des bons sentiments et que, si cet exemple n'est pas suivi, on a la satisfaction et l'honneur d'avoir fait son devoir, il faut toujours espérer et croire, jusqu'à preuve du contraire, qu'un ardent appel à la bonté des autres sera entendu. Telle est la leçon que Socrate donne à Chérécrate, brouillé avec son frère :

« O mon ami, n'hésite pas, essaie d'adoucir ton frère, et il se rendra bientôt à tes avances. Ne vois-tu pas qu'il est un homme libre et qui aime à être recherché? Si on s'attache les petites âmes avec des présents, on se soumet les âmes généreuses en les prévenant d'amitié ». Chérécrate répondit : « Si je fais ce que tu dis et qu'il n'en devienne pas meilleur. — A quoi t'exposes-tu? A montrer que tu es un bon et tendre frère, et qu'il n'est qu'un mauvais cœur indigne de ten-

1. *Mém.*, II, 9, 10. — II, III.

dresse. Mais non, je ne crois pas qu'il arrive rien de semblable. Quand il verra que tu le provoques à ce combat, il s'efforcera de te vaincre en générosité[1]. »

Socrate use de la même méthode auprès de Callias, amant d'Autolycos : il l'engage à donner à sa passion une forme pure et élevée ; et, ayant tracé une belle peinture de l'amour céleste, il lui dit :

C'est de cet amour que tu sembles possédé, Callias; je le présume ainsi, quand je songe à l'honnêteté de ton ami, et quand je vois que tu t'entretiens avec lui, en présence de ton père. Quand on n'a rien, en effet, à cacher à son père, c'est qu'on est chaste dans son amour. — Par Jupiter, s'écria Hermogène, je t'admire à plus d'un titre, Socrate ; mais surtout, parce qu'en flattant la passion de Callias, tu lui apprends ce qu'il doit être[2].

La maïeutique de l'amour a un double caractère : elle est honnête et habile. Elle repose sur une foi optimiste en la nature humaine : Socrate part de cette idée que les hommes sont naturellement enclins à la bienveillance et à l'amour. Mais il sait qu'il faut aider l'éclosion des beaux sentiments, et il s'y emploie avec beaucoup d'art. Il sait que les personnes les plus sages, les mieux disposées à recevoir les avis, souffrent pourtant dans leur amour-propre d'avoir à les entendre. Aussi, pour compatir aux faiblesses de la vanité, il s'efforce de laisser à ceux qu'il conseille l'illusion de croire qu'il entre dans leurs desseins et approuve leur conduite ; il évite de dicter aux autres leur devoir et de leur faire la loi ; il les sollicite seulement à bien penser et à bien agir. Il est donc un diplomate rusé ; mais il est surtout un grand cœur. Il entraîne les âmes par la chaleur communicative de sa parole ; il leur inspire la foi et l'élan des grands sentiments ; il arrache à un de ses auditeurs ce cri d'admiration : « Par Jupiter,

1. *Mém.*, II, III, 16, 17.
2. XÉNOPHON, *Banq.*, VIII, 10, 12.

Socrate, tu me parais homme de bien[1] ! » Alcibiade a dit les effets de son éloquence.

> En l'écoutant, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais animé de la manie dansante des Corybantes ; ses paroles font couler mes larmes, et j'en vois un grand nombre d'autres ressentir les mêmes émotions. Périclès et nos autres bons orateurs, quand je les ai entendus, m'ont paru sans doute éloquents, mais sans me faire éprouver rien de semblable. Toute mon âme n'était point bouleversée, elle ne s'indignait point contre elle-même de se sentir dans un honteux esclavage, tandis qu'auprès du Marsyas que voilà, je me suis souvent trouvé ému au point de penser qu'à vivre comme je fais, ce n'est pas la peine de vivre. Il me faut malgré moi m'enfuir bien vite, en me bouchant les oreilles, comme pour échapper aux Sirènes, si je ne veux pas rester jusqu'à la fin de mes jours à la même place auprès de lui. Pour lui seul au monde, j'ai éprouvé ce dont on ne me croirait guère capable, de la honte en présence d'un autre homme. Il est en effet le seul homme devant lequel je rougisse. J'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils, et pourtant de n'avoir pas la force, quand je l'ai quitté, de renoncer à l'entraînement de la popularité ; je le fuis donc ; mais, quand je le revois, j'ai honte d'avoir si mal tenu ma promesse, et souvent, j'aimerais mieux, je crois, qu'il ne fût pas au monde ; et cependant, si cela arrivait, je suis bien convaincu que j'en serais plus malheureux encore, de sorte que je ne sais comment faire avec cet homme-là[2].

Le fait d'avoir inspiré à Alcibiade une affection si vive et un respect si grand indique, à lui seul, plus clairement que tout ce qu'on peut dire, à quel point de perfection Socrate avait porté l'art d'inspirer l'amour. Il est vraiment sous ce rapport un magicien, un enchanteur. L'art qu'il a institué sous le nom de μαστροπεία est celui qui nous fait le mieux pénétrer la nature de son génie.

L'éloquence, si grand que soit son pouvoir, est cependant

1. XÉNOPHON, *Banq.*, IX, 1.
2. PLATON, *Banq.*, 215 E, trad. Cousin.

au-dessous de l'action. On gagne les cœurs par les bienfaits plus que par les éloges. L'art de se faire aimer, c'est l'art de se rendre utile, nécessaire. Ami se dit en grec ἐπιτήδειος, en latin *necessarius*. « Être aimé, a dit Hugo, c'est se savoir indispensable à qui vous est nécessaire. » Le mérite de celui qu'il s'agit de faire agréer pour ami fait plus que l'éloquence de l'entremetteur. Il faut que ce mérite soit réel ; le rôle de l'entremetteur est de le proclamer, de le mettre en relief, non de le surfaire. En réalité, ce sont nos bonnes actions, et elles seules, qui nous sont comptées ; l'éloquence de l'entremetteur ne sert qu'à les faire valoir.

Si tu m'autorises à dire de toi, dit Socrate à Critobule, que tu prends soin de tes amis, que tu n'aimes personne autant qu'un bon ami, que tu es fier des belles actions de tes amis autant que des tiennes propres, que tu te réjouis de leur bonheur autant que de ton bonheur propre, et que tu ne négliges rien pour qu'ils soient heureux ; si j'ajoute que tu fais consister le mérite d'un homme à vaincre ses amis en générosité et à se venger de ses ennemis, je crois que je te viendrai utilement en aide dans la chasse aux amis [1].

Les bienfaits sont donc la plus noble façon d'acquérir des amis. La popularité de Thémistocle est de meilleure qualité que celle de Périclès, parce qu'elle se fonde sur des services rendus, non sur des succès oratoires. Socrate ne serait pas un maître en amour s'il ne possédait que ces qualités brillantes, l'éloquence et le charme ; il a un mérite plus solide : il pratique une bienfaisance active et dévouée. On a vu plus haut qu'il est le bienfaiteur de ses disciples et que les services qu'il ne peut personnellement leur rendre, il les leur fait rendre par d'autres. L'art de l'entremetteur consiste donc à se rendre utile aux hommes ou à leur fournir l'occasion d'être utiles les uns aux autres.

Socrate a réalisé pleinement le type de l'entremetteur.

1. *Mém.*, II, VI, 35.

Il ne s'est pas borné à analyser l'amitié, à en déterminer les conditions, le rôle; il s'est appliqué encore à la faire naître. Comme il est de tempérament intellectuel et qu'il voit dans la science le principe de l'action, il pose les règles de la μαστροπεία, en même temps qu'il en offre l'exemple et le modèle. Il croit qu'il y a, comme dit Pascal, un art d'agréer, et « des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer, et que qui les saurait parfaitement connaître et pratiquer », réussirait « aussi sûrement à se faire aimer de toutes sortes de personnes qu'à démontrer les éléments de la géométrie à ceux qui ont assez d'imagination pour en comprendre les hypothèses ». Pascal pose que ces règles existent; mais il ajoute : « j'estime, et c'est peut-être ma faiblesse qui me le fait croire, qu'il est impossible d'y arriver ». Socrate n'a point ces réserves et ces doutes. Au contraire, s'il fait en général profession d'ignorance, il se déclare entendu aux choses de l'amour. « Je ne sais qu'une chose, dit-il, l'amour ». « A l'égard de tout le reste je suis ignorant et bon à rien ». Il se départ sur ce point de sa modestie habituelle. Lui qui repousse le titre de maître, διδάσκαλος, il déclare qu'il a fait de l'amour son étude propre et y est passé maître. « Je ne sais à vrai dire qu'une petite science, l'amour ; mais, dans cette science, j'ose me vanter d'être plus profond que tous ceux qui m'ont précédé et que ceux de notre siècle [1]. »

A vrai dire, on peut donner deux sens à cette déclaration. Ou Socrate se vante d'avoir approfondi la nature de l'amour, ou il se montre simplement fier de son habileté à gagner des amis. En d'autres termes, ou il se donne comme le disciple de Diotime, qui avait pénétré le sens philosophique de l'amour, ou il se donne comme le disciple d'Aspasie, qui s'employait à négocier des mariages. En fait,

1. Xénophon, *Mém.*, II, vi, 28. — Platon, *Banq.*, 198 D, 177 D. — *Lysis*, 204 C. — *Banq.*, 212 B. — *Théagès*, trad. Cousin, p. 256.

Socrate est à la fois un philosophe qui disserte sur l'amitié et l'amour, et un entremetteur ou faiseur d'amis. Ce qui constitue son originalité, c'est qu'il ne sépare pas la théorie de l'action, c'est qu'il se donne la tâche de recruter des amis, tout en philosophant sur l'amitié, et c'est aussi qu'en remplissant les fonctions de l'entremetteur (μαστροπός), il fait la théorie de la μαστροπεία, comme un orateur qui disserterait sur son art et écrirait un traité de rhétorique.

Après lui, les philosophes analyseront l'amitié ; ils n'auront pas au même degré le souci de la répandre. S'il s'en rencontre pourtant qui veuillent, comme Épicure, fonder une hétairie, ils croiront assez faire, pour propager l'amitié, en vantant ses bienfaits; ils ne sortiront pas des considérations générales et des vues théoriques. Enfin on en viendra à croire que les amitiés s'établissent d'elles-mêmes et que les inspirations du cœur suppléent à l'insuffisance des règles. Le Stoïcien, quand il fait choix d'un ami, n'est pas en peine pour se l'attacher : pour se faire aimer, il il aime; c'est là tout son secret. « Je t'enseignerai, dit le philosophe Hécaton, un philtre sans drogue, sans herbe, sans chant magique de sorcière : Si tu veux être aimé, aime. *Si vis amari, ama* [1] ».

Il y a dans l'histoire de l'amitié grecque un moment unique : c'est celui où paraît Socrate. Socrate est la physionomie la plus aimante de l'antiquité. C'est un singulier chef d'École; il ne se donne pas pour un maître, mais pour « un maître en amour ». On s'attache à sa personne plus qu'à ses écrits. Lui-même paraît croire, non seulement que l'enseignement ne peut être qu'un entretien libre, familier, intime, et ainsi doit revêtir la forme de l'amitié; mais encore, qu'il doit avoir l'amitié pour récompense et pour fin. Il est faiseur d'amis : c'est chez lui un goût, une passion et un art raisonné. Il enseigne cet art, en même temps

1. Sénèque, *Ép.*, IX.

qu'il le pratique. Il disserte en philosophe sur l'amitié. Il appartient tout ensemble à une époque de réflexion avancée et de mœurs naïves. Après lui, ou bien les philosophes feront de l'amitié un objet de spéculation pure, et ils diront comme Aristote : « O mes amis, il n'y a point d'amis ! », ou bien, s'ils s'appliquent, comme Épicure, à la répandre, ce sera dans un but de propagande philosophique. Aucun d'eux n'aura assez de naïveté ou de subtilité pour ériger la négociation des amitiés en art. De Socrate dérivent les fondateurs d'hétairies, les purs philosophes, les moralistes et les casuistes qui traitent de l'amitié. Et il est le maître incomparable, parce qu'on sent l'homme derrière le philosophe, parce que ses théories ont l'accent de la parole vivante, parce que tout son art est sorti de son cœur.

V. — Rôle de l'amitié dans la vie antique.

La place que les Grecs ont faite à l'amitié dans leur vie, et partant dans leurs théories morales, est à peu près celle que nous accordons aujourd'hui à l'amour. Dans la civilisation antique, d'où la femme est exclue, on rencontre, au même degré que la méconnaissance de l'amour, l'intelligence et le culte de l'amitié. L'affection dans laquelle les Grecs ont mis tout leur cœur, c'est l'amitié. On peut dire de chacun d'eux ce que Zeller dit de Socrate : « Sa conduite personnelle ne nous révèle en lui qu'un goût médiocre pour la vie domestique; ses besoins sociaux et personnels sont satisfaits par les relations d'amitié avec les hommes[1]. » Inversement les modernes, qui pratiquent et honorent l'amour, connaissent peu l'amitié. Elle vient, pour eux, après les affections domestiques, elle est un charme, elle n'est pas un besoin. Elle est chère seulement aux natures délicates, c'est le luxe de la vie morale.

1. *Phil. des Grecs*, trad. franç., t. III, p. 154.

Il y a donc comme une rivalité entre ces deux sentiments : où l'un s'épanouit, l'autre meurt; c'est que toute passion est exclusive ou jalouse, et l'amitié, aussi bien que l'amour, peut devenir une passion. En fait, la tendresse pour les amis s'accompagne souvent de l'indifférence pour les proches. Montaigne, par exemple, qui est le meilleur des amis, est aussi détaché que possible des liens domestiques. « On se marie, dit-il, sans s'épouser. Il eut des enfants, il ne sait pas au juste combien : il en perdit deux ou trois, sinon sans regret, du moins sans fascherie » (P. Albert). De même La Fontaine unit à un goût très vif de l'amitié une singulière aversion pour la famille. Dans l'antiquité, les Épicuriens, qui prêchent l'amitié, ont horreur de l'amour[1]. D'une manière générale, si l'on ne peut poser en principe l'incompatibilité de l'amitié et des affections domestiques, on constate cependant leur antagonisme de fait. Dès lors, ce qui sera retiré aux unes se trouvera acquis à l'autre. Tout ce qui, dans la société antique, nuit au développement de l'amour entre l'homme et la femme, favorisera indirectement l'éclosion de l'amitié entre hommes.

Tout d'abord, les Anciens ne donnent point place à l'amour dans la vie conjugale. Le mari et la femme mènent une existence à part : l'un s'établit à demeure sur l'agora ou dans les gymnases, l'autre est recluse au fond du gynécée[2]. Ils n'ont pas de vie commune ; ils n'ont donc pas non plus de mutuelle affection. On voit, par l'exemple de Socrate, jusqu'où peut aller le divorce moral qui règne dans le monde antique entre les époux. Par la libéralité des jugements qu'il porte sur la femme, le philosophe devance les idées de son temps ; par sa vie et ses mœurs conjugales, il est « profondément Grec et Athénien », et, comme dit Zeller, « le sang de la nation coule dans ses veines ». Il

1. Lucrèce, *De Natura rerum*, IV.
2. Cf. Girard, *l'Éducation athénienne*, p. 76.

relève en principe la condition de la femme; mais il est lui-même un de ces maris indifférents auxquels il parle ainsi : « Est-il quelqu'un à qui tu confies plus d'intérêts sérieux qu'à ta femme ? — Personne. — Est-il quelqu'un avec qui tu aies moins de conversation qu'avec ta femme ? — Presque personne[1]. » Il passe les journées hors de sa maison, entouré d'amis; la présence de sa femme lui est importune; il l'éloigne de lui à ses derniers moments, pour s'épargner une scène de larmes et pour mourir « avec de bonnes paroles » (ἐν εὐφημίᾳ). « Après qu'il fut sorti du bain, on lui apporta ses enfants, car il en avait trois, deux tout jeunes et un qui était déjà assez grand, et on fit entrer les enfants de sa famille. Il leur parla quelque temps en présence de Criton et leur donna ses ordres; puis il fit retirer les enfants et les femmes et revint nous trouver[2] ». On a beaucoup vanté la patience conjugale de Socrate : elle est faite en grande partie d'indifférence et de dédain. Xanthippe ne compte pas aux yeux de son mari : elle peut s'abandonner à sa nature violente, le philosophe est trop détaché d'elle pour s'émouvoir des éclats de son humeur fâcheuse et pour s'en offenser. Qu'elle s'attendrisse et pleure sur sa mort, il ne le remarque même pas, alors qu'il est touché de la bonté inattendue que lui témoigne le serviteur des Onze. Sans doute, l'union de Socrate et de Xanthippe ne peut être prise pour type du ménage antique; elle en accuse pourtant le vice capital, qui est l'absence de vie commune et d'intimité.

L'échange des idées était plus rare encore chez les époux que l'échange des sentiments. La femme était regardée, intellectuellement, comme inférieure à l'homme et on dédaignait de l'instruire. Socrate, pourtant, risqua le paradoxe de l'égalité des sexes. Témoin de l'adresse d'une

1. Xénophon, *Écon.*, III, I.
2. *Phédon*, 116 B.

danseuse, il s'écrie, dans le *Banquet* de Xénophon : « La femme ne le cède en rien à l'homme; elle n'a besoin que d'un peu plus de force et de vigueur d'esprit; ce qui devrait engager ceux d'entre nous, qui ont des femmes, à leur enseigner ce qu'ils voudraient qu'elles sussent[1]. » Mais Antisthène relève ce mot : il remarque justement que Socrate lui-même n'a rien fait pour instruire Xanthippe, et que sa femme est peut-être la seule personne au monde à laquelle il ait épargné ses avis, pour laquelle il se soit relâché de son zèle d'apôtre. Ainsi, une indifférence complète existe entre les époux; le mari tient sa femme en dehors de sa vie morale, il n'en fait pas sa confidente ni son amie.

C'est que le mariage n'était point « l'union de deux personnes qui se convenaient et qui voulaient s'associer pour le bonheur et pour les peines de la vie ». Il avait un caractère essentiellement religieux : son but était d'assurer la perpétuité de la race et la continuité du culte domestique. C'est ce qu'indique la formule sacramentelle : παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων, *ducere uxorem liberorum quærendorum causa*[2]. Dans la suite, le mariage s'est recommandé encore par des considérations d'ordre politique (lois contre le célibat). Mais il ne semble pas être jamais apparu aux Anciens comme une condition de bonheur privé. L'idée ne leur est pas venue qu'il pût être ce qu'était pour eux la vie publique, à savoir, le genre de vie le plus naturel à l'homme, le plus conforme à son développement moral, le plus élevé et le meilleur. Ils en excluaient le charme, ils ne pensaient pas qu'il dût être inspiré par l'amour, même réduit à l'attrait physique[3]. Cette conception du mariage, en dehors de l'amour, aura pour conséquence le dévelop-

1. *Banq.*, 2.
2. Fustel de Coulanges, *la Cité antique.*
3. Cf. Xénophon, *Économique*, VII, 10, 11. — *Mémorables*, II, II, 4. — Plutarque, *De l'Amour*.

-pement de l'amour grec et de la prostitution. « L'amour, ne trouvant dans le gynécée rien de ce qui l'éveille et le nourrit, émigra » (Fouillée). Notons encore, comme signe de l'effacement des femmes, la faveur et le crédit des courtisanes. Elles joignent à l'attrait de la beauté la supériorité de l'esprit; elles sont des personnages considérables. Aspasie enseigne l'éloquence, puis dirige la politique à Athènes; Théodotè est l'objet d'une curiosité sympathique; Socrate se rend chez elle avec ses disciples pour admirer sa beauté [1].

L'épouse grecque pouvait-elle se consoler de n'inspirer point l'amour? Le respect lui en tenait-il lieu? Oui sans doute, mais encore est-ce moins la femme même qu'on respectait en elle « que la sainteté de la famille et l'intégrité de la race [2] ». Cependant elle a gagné de bonne heure la confiance de son mari. Xénophon trace un tableau enchanteur de l'union conjugale : il nous montre, dans l'*Économique*, la femme devenue la compagne de son mari, sa confidente, son associée. Mais sa peinture, supposée historiquement exacte, n'attesterait pas encore un sensible progrès des idées et des mœurs. En effet, les considérations économiques dominent ici les idées morales. Ce n'est pas proprement la dignité de la femme qui se trouve relevée, c'est son rôle dans la maison qui est mieux défini, ce sont ses attributions dans le ménage qui s'étendent. Xénophon enseigne l'art de s'enrichir. « La sagesse, pour l'homme et la femme, dit-il, c'est d'administrer le mieux possible ce qu'ils ont, et de l'augmenter le plus qu'ils peuvent par des voies honnêtes et justes [3]. » Il se

1. *Mém.*, III, 11.

2. Denis, *Théories morales dans l'antiquité*, t. I, p. 69.

3. *Écon.*, ch. VII. Le point de vue économique, signalé ici, se marque par exemple dans le trait suivant, souvent cité et rarement compris : « Une des fonctions de ton sexe qui te plaira peut-être le moins, dit Ischomaque, sera de donner tes soins à ceux des domestiques qui tomberont malades. — Que dis-tu ?

trouve que la condition d'un ménage prospère, c'est que la femme ait la haute main dans la maison, qu'elle commande aux esclaves, qu'elle ait soin d'eux; le mari partage donc avec elle son autorité, lui confie la surveillance des travaux de l'intérieur. Ischomaque et sa femme sont seulement des associés d'une entreprise agricole, sagement unis pour la poursuite d'intérêts communs : les soucis du ménage tiennent chez eux la place et donnent l'illusion des vertus domestiques. L'*Économique* de Xénophon est fidèle à son titre : elle n'est point un traité des devoirs et des droits des époux. Les plus belles pages que l'antiquité nous ait laissées sur le rôle de la femme ont trait seulement à son rôle de ménagère.

En somme, dans la société antique, aucun des sentiments, qu'il est naturel à la femme d'inspirer, n'atteint son plein et entier développement. Il manque à celle-ci, pour obtenir l'amour auquel elle a droit, deux conditions sans lesquelles, suivant Aristote, il n'y a pas d'amour : la vie commune et l'égalité. La femme est d'abord tenue à l'écart; son mari s'éloigne d'elle. Ensuite, elle est légalement inférieure à l'homme : « fille, elle dépend de son père; femme, de son mari; veuve, de son fils. Elle est toujours sous le coup d'une répudiation ; elle est en butte aux insolences et aux outrages d'une concubine » (Girard). Une telle inégalité, qui atteste que la femme n'est point aimée, empêche aussi qu'on aime. L'homme éprouve pour elle un sentiment injuste : il lui sait gré de son effacement ; il ne lui reconnaît qu'un mérite, la modestie.

« S'il me faut parler de la vertu des femmes, qui vont vivre maintenant dans le veuvage, dit Périclès, s'adressant aux femmes des soldats morts à la guerre, je me contenterai de ce bref conseil : ne pas déchoir de vos qualités sera pour

répond la femme. Ce sera au contraire la partie la plus douce de mes devoirs ; car, bien soignés, ils en auront de la reconnaissance, *et nous serviront avec plus de zèle.* »

vous une grande gloire, comme de n'avoir, parmi les hommes, soit en bien, soit en mal, aucune célébrité[1] ». « La vertu, pour les femmes, consiste à cacher leur vie et leur amour », dit encore Euripide[2].

Aussi, fait-on abstraction des lois religieuses et civiles, qui réprouvent le célibat comme une impiété grave ou un danger public, et ne considère-t-on le mariage que comme un acte qui intéresse le bonheur individuel, on s'explique la répugnance avouée des Anciens pour la vie conjugale. « Ceux qui ont l'âme virile et exempte de préjugés, dit Aristophane dans le *Banquet*, quand ils ont atteint l'âge d'homme, prennent des amants et, s'ils se marient et veulent avoir des enfants, ils ne suivent point en cela la nature, mais subissent la contrainte de la loi[3] ». On comprend aussi et par là même que les moralistes aient traité légèrement le mariage ou même aient franchement recommandé le célibat. Socrate, par exemple, déclare qu'on ne saurait trop scrupuleusement s'enquérir du caractère de ceux dont on recherche l'amitié ; il se flatte d'avoir à cet égard quelque connaissance des hommes et s'offre à guider Critobule dans le choix des amitiés les meilleures. Mais il paraît croire que le mariage ne demande pas tant de soin et de réflexion ; et, quand on lui reproche d'avoir épousé « la femme la plus insociable qui soit, qui fut et qui sera jamais », il répond : « Je voulais apprendre l'art de vivre avec les hommes ; j'ai épousé Xanthippe, sûr que, si je la supportais, je m'accommoderais facilement de tous les caractères[4]. » Ce n'est là sans doute qu'une boutade, mais rien n'empêche d'y voir une opinion sérieuse exprimée sous une forme légère. Les philosophes de toutes les écoles, avec un autre ton, tiennent le même langage. Les

1. THUCYDIDE.
2. *Iphig. à Aulis.*, v. 569.
3. PLATON, *Banq.*, 192 A.
4. XÉNOPHON, *Mém.*, II, VI. — *Banq.*, 2.

Épicuriens déconseillent le mariage comme contraire à l'intérêt personnel, les Stoïciens, comme détournant le sage de ses devoirs. Cette aversion pour le mariage, qu'on constate chez le peuple et chez tant de penseurs divers, vient de ce qu'il est conçu en dehors de l'amour, comme une nécessité naturelle et une obligation sociale. Dès lors l'amour, n'ayant pas place dans la vie conjugale, s'égare, se déprave, ou simplement s'affaiblit; de toute façon, il laisse le champ libre à l'amitié.

CHAPITRE III

THÉORIES PSYCHOLOGIQUES DE L'AMITIÉ

Socrate. — Platon. — Aristote. — Épicure. — Les Stoïciens.

Dans les doctrines antiques sur l'amitié, le point de vue psychologique est subordonné au point de vue moral. On recherche avant tout ce que l'amitié doit être. Mais l'idéal réclame une confirmation empirique; il faut prouver qu'il est réalisable en fait; pour assurer le succès des règles morales, on doit établir qu'il y a entre elles et nos penchants une harmonie profonde. Toute doctrine morale implique donc un postulat psychologique. Quand on donne, par exemple, à l'amitié l'intérêt pour règle, on pose ou l'on suppose cette thèse psychologique que l'amour se réduit naturellement à l'égoïsme, ou que l'égoïsme se convertit naturellement en amour. Avant d'étudier les théories morales de l'amitié, il faut donc dégager les hypothèses psychologiques qu'elles renferment.

I. — Socrate.

Socrate a bien senti toutes les difficultés que soulève le problème psychologique de l'amitié. Il aurait même

d'après le *Lysis*, désespéré de les résoudre. A la fin de ce dialogue, il dit en effet à Lysis et à Ménéxène : « Nous allons prêter à rire de nous, car nous avons la prétention d'être amis, et nous sommes incapables de découvrir ce que c'est que l'ami. » Dans les *Mémorables*, il remarque aussi qu'on ne voit pas entre quels hommes pourront s'établir des relations d'amitié. Car les méchants se nuisent et se haïssent entre eux et ne peuvent pas davantage être les amis des bons. Quant aux bons, on voit qu'ils peuvent être amis, mais non pas qu'ils le soient nécessairement et toujours. Sans doute, ils réunissent toutes les qualités, sans lesquelles il n'y a point d'amitié : ils sont serviables, empressés à faire le bien ; ils sont aussi aisés à contenter, reconnaissants à bon compte ; « les méchants exigent qu'on leur rende bien plus de services que les bons ». Mais ces qualités, que l'amitié suppose, ne font pas l'amitié. Les bons sont capables de devenir amis ; ils ne sont pas amis, par cela seul qu'ils sont bons [1]. En fait, « souvent ceux qui font le bien et s'abstiennent du mal, au lieu d'être amis, entrent en lutte les uns contre les autres, et se traitent plus mal entre eux que ne font les méchants [2]. »

Ainsi donc, « par leur nature même, les hommes ont en eux les principes d'amitié, mais ils ont aussi en eux les germes de la discorde ». Il leur est naturel de s'aimer, parce qu'ils ont « besoin les uns des autres, parce qu'ils sont sensibles à la pitié, parce que, s'entr'aidant, ils se rendent service et, comprenant cela, ils ont de la reconnaissance les uns pour les autres [3]. » Mais il leur est naturel aussi de se haïr, soit qu'ils tiennent ou ne tiennent pas

1. Cf. PLATON, *Lysis*, 215, A. « Le bon, en tant que tel, se suffit à lui-même, et n'a pas besoin d'amis. » — Socrate aurait soutenu, selon Xénophon, que les bons *peuvent ne pas être amis*, et selon Platon, qu'ils *ne peuvent pas être amis*.

2. *Mém.*, II, VI, 17.

3. *Ibid.*, 21.

les mêmes choses pour des biens : dans le premier cas, il y a entre eux rivalité et jalousie; dans le second, dissentiment et division.

Si la haine peut sortir, aussi bien que l'amour, de la spontanéité des penchants, nous donnerons satisfaction à notre nature, nous goûterons le bonheur, quand « nous ferons du bien à nos amis, du mal à nos ennemis[1] ». Jusqu'ici, on voit bien à la rigueur comment l'amitié se produit; elle est un élan de reconnaissance ou de pitié, mais on ne voit pas comment elle s'établit, à l'exclusion de la haine. C'est qu'on n'a fait encore intervenir que l'instinct; or l'amitié est avant tout un acte de sagesse et de raison. Il faut qu'elle « se glisse » à travers les obstacles de la rivalité, de la colère, de l'ambition et de l'envie. Elle est une victoire remportée sur les passions égoïstes, elle a pour condition la tempérance ou l'empire sur soi. Les hommes deviennent amis par une sorte de contrat, aux termes duquel chacun, suivant à la fois son intérêt et la justice, fait aux autres toutes les concessions nécessaires pour obtenir de vivre en paix avec eux. Ce contrat ne peut être consenti que par les gens de bien, seuls assez sages pour comprendre les conditions de la vie en société et assez justes pour accepter et remplir les obligations qu'elle impose. « Par l'effet de la vertu, ils aiment mieux acquérir en paix des choses modérées que de s'emparer de tout par la guerre[2]. » Ainsi l'amitié est le chef-d'œuvre de la raison ; non, comme le remarque Fouillée, de la raison qui a pour objet l'universel et s'oppose aux sens, mais de celle qui inspire la sagesse pratique, et à laquelle Aristote donnera le nom de φρόνησις. En effet, l'amitié repose sur le calcul de l'intérêt : on en goûte le charme, mais on en escompte les avantages. Elle est un penchant qu'on suit; mais elle

1. *Mém.*, II, vi, 35.
2. *Ibid.*, 22.

est aussi et plus encore une vertu qu'on se donne. Ce qui frappe le plus en elle, c'est qu'elle est acquise et se fonde sur un raisonnement. Nous mettons en regard les sacrifices que nous faisons aux autres, et le bien qui nous revient de leur société ; et l'égoïsme nous inspire alors le désir de l'amitié. Comme d'ailleurs il y a en nous une disposition naturelle à la bienveillance et à la reconnaissance, cette disposition croît et se développe, n'étant point contrariée, mais plutôt fortifiée et soutenue par notre intérêt ; la haine, au contraire, convaincue d'être une erreur, s'évanouit. Après avoir d'abord dit que le bonheur consiste à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, Socrate soutient qu'il ne faut faire de mal à personne, même à ses ennemis.

Mais, pour sentir l'amitié, nous avons besoin d'en connaître le prix : l'amitié pourra donc être enseignée : en nous faisant comprendre le besoin que nous avons des autres, on nous portera à les aimer ; en nous éclairant sur notre intérêt, on éveillera en nous la sympathie. C'est en s'adressant à notre raison qu'on touche notre cœur. « Le point de vue intellectuel et rationnel, dit Fouillée, domine toujours en Grèce, surtout dans la philosophie grecque, surtout dans la philosophie de Socrate. »

C'est encore du même point de vue que Socrate oppose l'amitié à l'amour. L'amour est un penchant aveugle, qui va contre nos intérêts, qui ruine et compromet notre bonheur ; il a besoin d'être refoulé ou réglé et contenu. L'amitié est un mouvement de l'âme, où la raison a plus de part que l'inclination ; elle a besoin d'être éveillée et se maintient par un effort de volonté.

II. — Platon.

Socrate, se proposant avant tout d'inspirer l'amitié, est amené à la concevoir comme dérivant de l'éducation plus

que de la nature; dans ses théories psychologiques, on retrouve le parti pris ou les illusions du courtier en amitié. Platon se place à un point de vue plus désintéressé et plus philosophique : il suppose que l'amitié est née et s'efforce de la comprendre, d'en pénétrer la nature. En même temps qu'elle est plus objective, sa conception est plus pénétrante, plus profonde, plus mêlée aussi d'éléments métaphysiques. Mais ce n'est pas tant l'amitié qu'il analyse que la faculté générale d'aimer. Le problème psychologique de l'amitié, étroitement posé par Socrate, est élargi par son disciple jusqu'à l'excès.

Platon signale l'équivoque des mots *ami*, *amitié*. Les adjectifs et les noms ont, comme les verbes, un double sens : actif et passif. *Ami* veut dire : celui *qui aime*, et celui *qui est aimé*. *Amour* se dit de même du sujet et de l'objet, ex. : *une chose digne d'amour — un cœur plein d'amour*. Quand un mot a ainsi deux sens, il est clair qu'il faut choisir entre eux, à moins qu'on ne donne à ce mot les deux sens à la fois. Cependant Platon, dans le *Lysis*, paraît repousser ces deux alternatives. 1° Dirons-nous que « sans amour réciproque, il n'y a point d'amis », que les amis sont « ceux qui aiment et ceux qui sont aimés tout ensemble » ? A ce compte, on ne pourra donc aimer les chevaux, les cailles, les chiens, le vin, la gymnastique, la philosophie, puisqu'aucune de ces choses ne nous rend notre affection. 2° Posons-nous au contraire que l'ami, c'est *celui qui est aimé*, que lui-même aime ou n'aime pas, voire même qu'il haïsse celui qui l'aime, et que l'ennemi, c'est *celui qui est haï*, sans que lui-même haïsse qui le hait, et alors même qu'il l'aime. Alors l'*ami*, ce sera, par exemple, l'enfant, qui ne répond pas encore à l'amour de son père et de sa mère, et qui les prend en haine quand ils le châtient ; et l'*ennemi*, ce sera celui qui éprouve de bons sentiments, dont on lui sait mauvais gré, à savoir ici le père ou la mère. « Ainsi, à ce compte, bien des gens seront aimés

de leurs ennemis et haïs de leurs amis, et seront les amis de leurs ennemis et les ennemis de leurs amis, si l'ami, c'est celui qui est aimé, et non celui qui aime. » 3° Posons-nous au contraire que l'*ami*, c'est *celui qui aime*, sans qu'il soit aimé, et fût-il même haï, et que l'ennemi, c'est *celui qui hait*, sans qu'on le haïsse lui-même et alors même qu'on l'aime? Nous retombons dans la même absurdité que tout à l'heure, c'est-à-dire que « bien des gens seront alors amis de ceux qui ne sont pas leurs amis et souvent de leurs ennemis, quand ils aimeront quiconque ne les aime pas ou quiconque les hait [1] ».

Rejetterons-nous enfin comme absurde chacune des définitions proposées? Mais dire que l'ami ne peut être ni celui qui aime, ni celui qui est aimé, ni celui qui aime et qui est aimé tout ensemble, c'est dire qu'il ne peut pas être du tout, ce qui est une absurdité nouvelle et encore plus forte. Il en serait donc de l'amitié, pour Platon, comme du mouvement pour les Éléates : on ne peut nier qu'elle existe et on ne voit pas comment elle est possible. Toutefois l'opinion, soutenue dans le *Lysis*, est provisoire; c'est un paradoxe, ce n'est pas un sophisme. De plus, les absurdités qui découlent des définitions de l'amitié résident dans les mots plus que dans les choses : ainsi, par exemple, il est contraire à l'usage, non à la logique, de dire qu'on n'est point l'ami des êtres qui ne peuvent nous aimer. Peut-être, pour parler philosophiquement de l'amitié, faut-il renoncer à la langue vulgaire, qui est vague, flottante et équivoque. Tel est l'avis d'Aristote, qui créera la langue philosophique de l'amitié et aura des noms distincts pour désigner l'affection réciproque et l'affection non payée de retour.

Les discussions subtiles du *Lysis* paraissent rouler sur des mots; en réalité, elles portent sur les points essentiels

1. *Lysis*, 212, C, D ; 213, A.

de la psychologie de l'amitié. Ainsi la distinction du sens actif et du sens passif des mot *ami* et *amour* conduit à cette importante question : l'amitié réside-t-elle dans le fait d'aimer ou dans celui d'être aimé ? Sur cette question encore, Platon devance Aristote. On se trompe sur l'amour et ses attributs, dit Diotime dans le *Banquet*, lorsqu'on croit qu'il consiste à être aimé, et non à aimer. On dit, par exemple, que l'amour est beau, parfait et bienheureux : en réalité, il aspire à la beauté, à la perfection et au bonheur, il n'est point en possession de ces choses. Aimer est une chose plus divine qu'être aimé, est-il dit encore ailleurs [1].

Platon, dans le *Lysis*, recherche quels sont les amis, et, dans le *Banquet*, quelle est la nature de l'amitié. Mais dire ce que sont les amis revient à analyser le sentiment de l'amitié, car les amis sont tels par le sentiment qu'ils éprouvent. Platon raille ceux qui caractérisent les amis par ce qui paraît d'eux au dehors, comme la *ressemblance* ou le *contraste*. A supposer que tous les semblables fussent amis, ce qui n'est pas, puisque les méchants se haïssent d'autant plus qu'ils se ressemblent davantage, la ressemblance pourrait bien nous faire reconnaître les amis, mais ne nous les ferait pas connaître. Il faudrait savoir, non pas que les amis se ressemblent, mais en quoi ils se ressemblent. Déjà l'amitié n'est point la ressemblance dans le mal, puisque les méchants se haïssent. Est-elle donc la ressemblance dans le bien ? On a vu que, pour Socrate, cette ressemblance ne suffit pas à produire l'amitié, et que les bons, comme les méchants, peuvent être ennemis les uns des autres. Platon va plus loin et soutient que, lorsque les bons sont amis, ce n'est ni en tant que *semblables*, parce que les semblables ne peuvent être utiles l'un à l'autre, ni en tant que *bons*, parce que les bons, se suffisant à eux-mêmes, n'ont besoin de personne et ainsi n'aiment per-

1. *Banq.*, 204 C ; 180 B.

sonne. Ainsi, parce que la ressemblance dans le bien se rencontre chez les amis, elle ne doit pas être prise pour le principe de l'amitié. La coïncidence, même constante, de l'amitié et de la bonté n'indique point que l'une dérive de l'autre. On dira que l'amitié naît du *contraste*, que le pauvre aime le riche; que le faible aime le fort; le malade, le médecin; l'ignorant, le savant; d'une manière générale, que tout homme aime et recherche son contraire, parce qu'il trouve en lui ce qui lui manque. Mais, pour se rendre compte que le contraste n'est point la vraie raison des amitiés, qu'on le pousse à l'extrême; on verra que l'amitié ne peut être l'amie de la haine; la justice, de l'injustice; la tempérance, de l'intempérance; le bien, du mal.

Si donc ni la ressemblance ni le contraste ne fondent l'amitié, d'une part, les bons ne seront pas les amis des bons, les méchants, des méchants; de l'autre, les bons et les méchants ne seront pas amis. Mais il y a une troisième classe d'hommes, ceux qui tiennent le milieu entre les bons et les méchants, sans être ni l'un ni l'autre. Si l'amitié existe, c'est parmi eux qu'elle devra se rencontrer. Les amis se divisent en : ceux qui aiment et ceux qui sont aimés. Ceux qui sont aimés sont bons, car on ne peut aimer que les bons; mais ceux qui aiment ne sont ni bons ni méchants [1]. Platon explique à l'aide d'exemples ce qu'il entend par *ni bon ni méchant*. Le corps, en tant que tel, n'est ni sain ni malade, ce qui peut se traduire par *ni bon ni mauvais*, le bien et le mal s'appelant, par rapport au corps, santé et maladie. Or, le corps est *ami* de la médecine, laquelle représente pour lui un *bien*. De même, les philosophes ou *amis* de la sagesse ne sont ni sages ni ignorants, car ceux qui possèdent la sagesse ne la désirent pas et ceux qui l'ignorent ne la désirent pas non plus [2]. L'amour.

1. *Lysis*, 216 E.
2. *Lysis*, 218 A. — *Banq.*, 203 E, 204 A.

dit encore Platon (entendant par là le fait d'aimer), n'est ni riche ni pauvre, ni mortel ni immortel. Il tient le milieu entre la possession et la privation du bien, comme l'opinion droite tient le milieu entre la science et l'ignorance. Dans le mythe célèbre du *Banquet*, il est représenté comme un *démon*, divinité intermédiaire entre Dieu et l'homme, étant le fils d'un dieu et d'une mortelle, de Poros (l'Abondance) et de Pénia (la Pauvreté).

Voyons d'abord ce que l'amour tient de sa mère Pénia. Il est en lui-même une imperfection. « Ce qui n'est ni bon ni mauvais devient ami du bon, à cause du mal qui est en lui[1]. »

On n'aimerait pas la médecine, si on était sain; on n'aimerait pas la sagesse, si on était sage. C'est à cause de la maladie qu'on recherche la médecine et à cause de l'ignorance qu'on recherche la sagesse. L'amour trahit donc l'infirmité de notre nature; il dérive d'un besoin; aimer, c'est désirer d'être délivré d'un mal. Mais ce mal, dont on veut par l'amour être délivré, ne doit pas avoir dans l'âme des racines profondes : il ne faut pas que nous en soyons imprégnés, mais seulement atteints. C'est ainsi que des cheveux blanchis peuvent reprendre leur couleur naturelle, mais non des cheveux blancs. Le malade qui se sent perdu n'appelle plus le médecin. Celui qui est dans une ignorance absolue ne cherche pas à s'instruire. L'ami, par définition, n'est ni bon ni mauvais. Le mal qui est en lui ne peut donc être que relatif. Si ce mal est, par exemple, l'ignorance, ce sera l'ignorance consciente, laquelle n'est pas ignorance, au sens propre et absolu, puisqu'elle enveloppe la connaissance d'elle-même.

L'analyse qui précède est incomplète. Il nous reste à montrer dans l'Amour le fils de Poros. L'amour est éveillé en nous par la conscience d'un mal, c'est-à-dire d'une

1. *Lysis*, 217 B.

imperfection, d'un besoin ; mais il est, par nature, une aspiration au bien. Le malade aime la médecine, *à cause* de la maladie, mais il n'aime pas la médecine pour elle-même; il l'aime *en vue* du bien qu'elle procure, c'est-à-dire de la santé. On complètera donc ainsi la définition de l'amitié : « Ce qui n'est ni bon ni mauvais est ami du bien, *à cause* du mal et *en vue* du bien. » Mais, si on aime la médecine en vue de la santé, on aimera la santé elle-même en vue d'un autre bien, cet autre bien en vue d'un troisième, etc. On ne peut remonter ainsi à l'infini, il faut admettre « un bien premier », qu'on aime pour lui-même, et en vue duquel on aime tous les autres. Peut-on dire qu'on aime une chose, quand on ne l'aime pas pour elle-même, mais en vue d'une autre? Non, c'est cette autre chose, et elle seule, qu'on aime. Un père, qui aime son fils d'un amour absolu, met-il en comparaison avec cet amour l'intérêt qu'il prend à ses biens, à son vin, à l'amphore qui le contient ? Non, il n'aime ces biens que dans la mesure où il en fait jouir son fils, ou plutôt, il ne les aime pas, c'est son fils seul qu'il aime. « Ainsi donc, la chose qui est vraiment aimée est celle qu'on n'aime point en vue d'une autre[1]. »

En d'autres termes, il y a un amour relatif et un amour absolu, et l'un se réduit à l'autre. Mais, si l'absolu explique le relatif, le relatif à son tour fait connaître l'absolu. Si le mal disparaissait, le bien perdrait du même coup son utilité, car il ne vaut que comme remède du mal et, en un sens, il ne mérite pas d'être recherché pour lui-même[2]. L'amour absolu n'est donc plus l'amour, et l'amour relatif n'est pas encore l'amour.

Ainsi l'amour fuit devant la pensée qui cherche à le saisir. Mais les difficultés qui nous arrêtent sont d'ordre

1. *Lysis*, 219 C ; 220 B.
2. *Lysis*, 220 D.

métaphysique. La vérité psychologique est plus large et concilie les contraires. Écartons d'abord la pensée que le mal est la cause de l'amour; quand même il n'y aurait plus aucun mal, il y aurait encore des désirs, comme la faim et la soif, et l'on aimerait la chose qu'on désire. Le vrai principe de l'amitié, c'est donc le désir[1]. Le désir est comme le mouvement, il ne peut être défini. On définit en effet une *chose*, non un *progrès*, ce qui *est*, non ce qui *devient*. On indiquera les points entre lesquels le mouvement se produit, à savoir le point de départ et le point d'arrivée. De même, on dira quelle est l'*origine* et la *fin* de l'amour. Mais on ne dira pas ce qu'est l'amour même, car le langage est impuissant à traduire tout ce que la conscience saisit. Par exemple, l'amour de la sagesse tire son *origine* de l'ignorance et a pour *fin* la science; il est donc le milieu entre l'ignorance et la science; ou plutôt, il est la tendance à passer de l'une à l'autre. Ainsi s'expliquent les attributs en apparence contradictoires de l'amour. L'amour est une imperfection, car c'est une imperfection de manquer de quelque chose, et le désir suppose que l'on manque de la chose que l'on désire. C'est pourquoi Agathon avait tort de lui attribuer toutes les perfections et d'en faire un dieu. L'amour n'est pas beau; mais il désire la beauté; il n'est pas sage, mais il désire la sagesse. Il n'est pas non plus dieu; car, outre qu'un dieu est beau et sage, il est bienheureux, et l'amour ne fait qu'aspirer au bonheur[2].

Qu'est-ce donc que l'amour? C'est un démon, c'est-à-dire un être qui tient de l'homme et du dieu et qui relie l'un à l'autre. En langage psychologique, cela veut dire que l'amour témoigne de notre misère et de notre grandeur : de notre misère, car mieux vaudrait, comme les

1. *Lysis*, 221 D. — *Phèdre*, 237 D. — *Banq.*, 200 A.
2. *Banq.*, 200 A ; 203 E. — *Lysis*, 218 A.

dieux, posséder le bien et le beau que de les désirer; et de notre grandeur, car mieux vaut avoir le désir des biens qui nous manquent que de ne sentir point, comme la brute, la privation de ces biens. Telle est l'idée morale que développe le mythe célèbre sur l'origine de l'amour. L'Amour ou Éros est fils de Poros (l'Abondance) et de Pénia (la Pauvreté). Il tient de son père et de sa mère : il est à la fois riche et pauvre; il ne possède aucun bien; mais il peut les acquérir tous; il a l'audace, le courage, l'artifice, la ruse; c'est « un enchanteur, un magicien, un sophiste ». Sortons de l'allégorie. L'amour, en tant que désir, trahit notre impuissance et notre faiblesse; mais, que l'on considère les œuvres qu'il réalise et la fin où il tend, il nous donne les biens qui nous manquent, il nous élève au-dessus de nous-mêmes; il travaille à notre relèvement et à notre grandeur morale, il est l'agent de notre destinée. Il n'est qu'une faiblesse humaine, mais il a des aspirations divines. Car, si le désir en soi est une imperfection, le désir du bien, du beau et de la sagesse ne laisse pas d'être une perfection relative, la perfection absolue étant, en pareil cas, non le désir, mais la possession de ces choses. Ainsi l'*origine* de l'amour est aussi humble que la *fin* en est glorieuse : il part du besoin et tend au bonheur.

Il est remarquable, en effet, que l'amour, dans son principe, est toujours impersonnel, et la difficulté est de comprendre comment du culte abstrait du bien peut sortir l'attachement d'une personne pour une autre. On a déjà dit qu'on n'aime pas le bien, sans vouloir le posséder; on peut ajouter qu'on ne l'aime pas, sans vouloir le communiquer à autrui. L'amour du bien est donc la source commune de l'amour-propre et de la sympathie. En outre, les autres nous aident à conquérir le bien ou à le développer en nous, et cela encore redouble notre amour pour eux. Nous les aimons à la fois pour le bien dont nous leur sommes redevables et pour celui qu'ils nous doivent. Se-

lon le mythe du *Phèdre*, les âmes, dans une vie antérieure, étaient mêlées au chœur des bienheureux : les âmes guerrières suivaient le char de Mars; les âmes qui recherchent la sagesse et le commandement suivaient le char de Jupiter; les âmes royales, le char de Junon.

« Aujourd'hui chacun honore le dieu dont il suivait le cortège et l'imite dans sa vie autant qu'il est en lui... Il se choisit un amour selon son caractère; il en fait son dieu, lui élève une statue dans son cœur et se plaît à la parer, comme pour l'adorer et célébrer ses mystères. Les serviteurs de Jupiter cherchent une âme de Jupiter dans celui qu'ils aiment; ils examinent donc s'il a le goût de la sagesse et du commandement et, quand ils l'ont trouvé tel qu'ils le désirent et qu'ils lui ont voué leur amour, ils font tout pour développer en lui ces nobles penchants. » Ils s'appliquent eux-mêmes, les yeux toujours fixés sur leur divin modèle, à en reproduire les traits « et, quand ils l'ont ressaisi par le souvenir, l'enthousiasme les transporte; ils lui empruntent ses mœurs et ses habitudes, autant du moins qu'il est possible à l'homme de participer à la nature divine. Comme ils attribuent cet heureux changement à l'influence de leur bien-aimé, ils l'en aiment encore davantage; et, si Jupiter est la source divine où ils puisent leur inspiration, pareils à des bacchantes, ils la répandent sur l'objet de leur amour et, autant qu'ils le peuvent, le rendent semblable à leur dieu. Ceux qui ont voyagé à la suite de Junon recherchent une âme royale et, dès qu'ils l'ont trouvée, ils agissent envers elle de la même manière. Enfin tous ceux qui ont suivi Apollon ou les autres dieux, réglant toutes leurs démarches sur la divinité qu'ils ont choisie, cherchent un jeune homme du même naturel et, quand ils le possèdent, en imitant eux-mêmes leur divin modèle, ils s'efforcent de persuader à leur bien-aimé d'en faire autant; ils le façonnent aux mœurs de leur dieu et l'amènent à reproduire ce type de perfection autant qu'il est en eux. Bien loin de concevoir contre lui des sentiments d'envie ou de basse malveillance, tous leurs désirs et tous leurs efforts ne tendent qu'à le rendre semblable à eux-mêmes et au dieu qu'ils honorent. Tel est le zèle dont sont animés les véritables amants [1]. »

1. *Phèdre*, 252 C, D, E ; 253 A, B, C.

Ainsi donc l'amitié ne se suffit pas à elle-même. Être amis, c'est pratiquer le même culte, adorer le même dieu; en d'autres termes, poursuivre le même idéal, la même forme du bien. A vrai dire, les amis ne se choisissent pas; ils se rencontrent, parcourant la même voie. Ils ne vont pas directement les uns aux autres, ils vont ensemble à un but commun. Ils s'aiment à la façon des coreligionnaires et au même degré. Ils ne mettent pas dans l'amitié toutes leurs complaisances, ils en goûtent les joies, mais ils ne se laissent pas détourner par elle d'une fin plus haute; ils s'en font un auxiliaire, un appui; elle est pour eux un moyen de perfectionnement moral ou un acheminement au bien.

Il suit de là que Platon n'étudie pas l'amitié dans ce qu'elle a de distinctif et d'original, et ne la conçoit pas comme une affection à part. Le problème qu'il se pose, dans le *Lysis*, au sujet de l'amitié, est le même qu'il se pose, dans le *Banquet* et le *Phèdre*, au sujet de l'amour; il a un énoncé général : Qu'est-ce que le bien, objet commun de l'amitié et de l'amour? Les mots amitié et amour, pris absolument, n'ont pas de sens : il faut dire *de quoi* il y a amitié, *de quoi* il y a amour; en effet, comme on l'a vu, l'amitié et l'amour se ramènent au désir, et le désir ne se conçoit pas en dehors d'un objet. Deux personnes sont amies, lorsqu'elles s'unissent dans la recherche du bien. La nuance particulière de leur sentiment dépend de la nature du bien commun qu'elles poursuivent. Il y a autant d'espèces d'amitié que de biens différents. Platon distingue trois sortes de biens : les *plaisirs*, les *vertus* et le *bien absolu*. Suivant qu'il s'adresse à l'un ou l'autre de ces biens, l'amour est dit *concupiscible*, *irascible* ou *intelligible*. Ces trois amours se distinguent d'ailleurs aussi par leurs caractères psychologiques.

L'amitié est-elle l'un d'eux? On serait tenté de le croire. La peinture que trace Platon de l'amour irascible répond

à peu près dans l'ensemble à l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de l'amitié. Mais la vérité est que, pour Platon, et, en général, pour les Grecs, l'amitié est aussi étendue et aussi multiforme que l'amour. Ils se représentaient aussi bien une amitié érotique qu'une amitié intellectuelle : ce qu'ils ne concevaient pas, c'était l'amitié sans épithète. A priori, rien n'empêche donc d'admettre une triple amitié, concupiscible, irascible et intelligible. On sait d'ailleurs que Platon insiste, plus qu'aucun autre philosophe, sur la parenté des affections. Suivant lui, il n'y a pas, à vrai dire, différents biens, mais différentes formes ou degrés du Bien. Par suite, il n'y a pas non plus d'amours différentes, mais un seul et même amour qui parcourt tous les degrés de l'ascension dialectique. Comme tous les biens découlent du Bien en soi, tous les amours se rattachent à l'amour intelligible. Dès lors, l'amitié n'est pas un amour particulier et inférieur. Les mots amitié et amour sont presque synonymes dans la langue grecque et, comme il y a une dialectique de l'amour, il y a une dialectique de l'amitié.

Dialectique de l'amour.

L'amitié est un désir. Or Platon distingue trois sortes de désirs[1] : l'appétit irascible, l'appétit concupiscible et les élans de l'intelligence. Tout désir a pour objet le beau ou le bien : l'amour concupiscible se rapporte à la beauté physique, l'amour irascible, à la beauté morale, l'amour dialectique ou intelligible, à la beauté absolue.

a) L'amour concupiscible.

L'amour concupiscible tend au plaisir et il a tous les caractères de la passion emportée ou furieuse. Il s'appelle

1. Τριτταί ἐπιθυμίαι, *Rép.*, IX, 580.

encore l'amour terrestre ou vulgaire. C'est « l'amour des corps », dans toute sa brutalité et sa bestialité [1]. Il se rattache à l'ὕβρις, ce principe d'aveuglement d'où naissent les passions coupables [2]. C'est une « maladie » et une « folie [3]. » L'amour concupiscible tire son nom de sa violence (ἔρως de ἐῤῥωμένος, *Phèdre*, 238 C). Il est représenté, dans l'allégorie célèbre du *Phèdre*, sous les traits du cheval noir aux membres tortus, épais, ramassés, à la tête grosse, à l'encolure courte, aux naseaux aplatis, aux yeux verts et veinés de sang, qui ne respire que fureur et vanité, dont les oreilles velues sont sourdes à la voix du cocher et qui n'obéit qu'avec peine au fouet et à l'aiguillon.

L'amour concupiscible n'a d'amour que le nom. Il est aveugle, inconstant, il peut faire place à la haine; pendant même qu'il dure, il est ombrageux, jaloux. Il déshonore ceux qui en sont l'objet. Il faut donc le fuir comme un danger, au lieu de l'envier comme une faveur. Ainsi s'exprime Lysias dans le *Phèdre*. Socrate dit plus nettement encore que le fond de cet amour est l'égoïsme. L'amant ne demande à l'aimé qu'une complaisance servile; il le veut inférieur à lui, c'est-à-dire, ignorant dans son âme, efféminé dans son corps; il se réjouit de le voir sans fortune, sans famille, sans amis; dans l'intérêt de son bonheur, à lui, il souhaite le malheur de celui qu'il aime et son amour produit les effets de la haine. L'amant n'est pas seulement funeste à l'aimé, il lui est encore souvent déplaisant et odieux, par exemple dans le cas des amours entre adolescents et vieillards. L'amant lui-même, après qu'il a connu la satiété et le dégoût des plaisirs, ne se souvient que pour en rougir de la passion honteuse qui l'a possédé et trahit les promesses qu'il a faites à l'aimé. L'amour concupiscible

1. *Banq.*, 181 B ; *Phèdre*, 237 D, 238 A, 250 E, 256 C ; *Lois*, 837 C.

2. *Phèdre*, 238 A. Sur l'ὕβρίς, voir Girard, *Du sentiment religieux en Grèce*, p. 113.

3. Νοσεῖν. καλῶς φρονεῖν, *Phèdre*, 231 D.

est donc une duperie. « L'amant aime l'aimé comme le loup aime l'agneau [1]. »

Cet amour ne peut être appelé amitié, par la raison qu'il ne peut pas être appelé amour, c'est-à-dire parce qu'il est un égoïsme farouche, parce qu'il recouvre un fond de déloyauté, de malveillance et de haine. Platon ne dit pas simplement que l'amour concupiscible ne peut être de l'amitié, en raison de sa nature, de son caractère érotique. La distinction entre l'amitié et l'amour n'a pas, en effet, pour lui, un sens aussi net, aussi tranchant et aussi absolu que pour nous. C'est ainsi que, décrivant l'amitié d'Hippothalès pour Lysis, il lui donne tous les traits de l'amour. Hippothalès a toujours à la bouche le nom de Lysis, il chante ses louanges à toute heure, en vers et en prose, et il rougit, se dérobe, quand on lui demande le nom de celui qu'il aime. Si Lysis se mêle à un groupe d'amis, Hippothalès se tient à l'écart et, sans être vu, le contemple d'un regard avide. Ce sentiment aux allures inquiètes, aux façons étranges, a beau être empreint d'une pudeur charmante : il ressemble fort à l'amour; c'est un amour naissant de forme indécise, un amour ingénu. Mais il suffit qu'il soit vrai, sincère, sans mélange d'intérêt, de jalousie ou de tout autre sentiment voisin de la haine, pour qu'il prenne place dans la dialectique du cœur, quel que soit le nom qui lui convienne, qu'on l'appelle amour ou amitié.

b) L'amour irascible.

L'amour irascible s'oppose à l'amour concupiscible en ce qu'il a pour objet le bien et pour caractère d'être tempérant [2]. C'est l'amour des âmes et non des corps. Il est si bien détaché de l'attrait sensible qu'il ne se rencontre qu'entre individus de même sexe, bien plus du sexe mâle,

1. *Phèdre*, 239 A, 241 D.
2. *Phèdre*, 237 D.

lequel a proprement la raison en partage, et n'apparaît en eux qu'à partir de l'âge où la raison est formée [1]. Ce sentiment, où les sens n'ont point de part, c'est proprement l'amitié. Ainsi en juge celui qui l'éprouve ; il ne pense pas que son affection soit « de l'amour ; il l'appelle, il la croit de l'amitié [2] ».

L'amour irascible a encore un autre caractère, par lequel il se rapproche de l'amitié ; il procède de la réflexion et du choix. La loi athénienne, la plus sage en matière d'amour, « veut qu'on s'examine bien avant de s'engager », qu'on soumette son amour à l'épreuve du temps. Le choix des amants doit se fonder en outre sur des motifs que la raison approuve, et ces motifs ne sauraient être l'intérêt ou l'ambition. Il n'y a qu'un cas où « la servitude volontaire des amants ne peut jamais être blâmée, c'est celui où ils ont en vue la vertu », et particulièrement la sagesse. « L'amant doit être véritablement capable d'inspirer la vertu et la sagesse, l'aimé doit avoir un véritable désir de se faire instruire. Si toutes ces conditions se rencontrent, c'est alors uniquement qu'il est honnête de se donner à qui nous aime. L'amour ne peut pas être permis pour quelque autre raison que ce soit ». Ainsi l'amour irascible a tous les caractères de l'amitié. Il naît sans doute dans l'âme à la vue de la beauté ; mais il n'éprouve pour la beauté qu'un sentiment de « respect ». Tandis que l'amour concupiscible est « inconstant », parce qu'il s'attache à la beauté physique, qui ne dure pas, l'amour irascible « reste fidèle toute la vie, car ce qu'il aime (à savoir le bien) ne change pas [3] ». Tandis que l'amour concupiscible est une duperie, qu'il est ou devient odieux et funeste à ceux qu'il lie, l'amour irascible fait la joie des amants en même temps qu'il leur est utile et marque pour eux un progrès dans la sagesse.

1. *Banq.*, 181 C.
2. *Phèdre*, 255 E.
3. *Banq.*, 184 A, C, E ; 183 E.

L'amour irascible paraît donc réaliser pleinement le type de l'amitié, voire même de l'amitié intellectuelle, qui est l'œuvre de la raison et qui a pour fin l'acquisition de la sagesse. Toutefois, à un autre point de vue, cet amour s'éloigne de la pure amitié. Il se présente comme une sorte de vertige, comme un délire sacré. Le θυμός, qui en est le principe, est l' « esclave » de la raison, mais n'est pas la raison elle-même. Dans le char qui figure l'âme, le θυμός est représenté, non par le cocher, mais par le cheval blanc, qui « obéit, sans avoir besoin qu'on le frappe, aux seules exhortations et à la voix du cocher ». En d'autres termes, l'amour irascible est un élan du cœur, non de l'intelligence. Il a beau être réglé par la raison, il n'en est pas moins une passion et toute passion par nature est déraison ou « folie ».

Mais Platon prête à Socrate un langage hardi, très différent de celui que Xénophon lui fait tenir dans les *Mémorables;* il met dans sa bouche l'éloge de la folie. La sagesse vulgaire, dont Lysias se fait l'interprète dans le *Phèdre*, s'offense de la passion comme d'une folie. L'amour mérite sans doute le nom de folie, mais pourquoi, demande Socrate, attacher à ce nom un sens injurieux? L'inspiration, que quelques mortels privilégiés ont reçue par un bienfait des dieux, est sans doute « une folie » : son vrai nom est μανικὴ de μανία, d'où l'on a fait μαντικὴ. Combien le délire sacré de l'inspiration, qui révèle au prophète la science de l'avenir, n'est-il pas supérieur au raisonnement fondé sur l'observation des signes, vol des oiseaux, etc. par lequel l'augure établit ses prédictions! C'est que l'art augural n'émane que de la sagesse humaine : son vrai nom est οἰονοϊστική, devenu par corruption οἰωνιστική. On reconnaît ici l'opposition de la νόησις (intuition) et de la διάνοια (raisonnement) [1]. Il y a donc une folie qui vaut mieux que la sagesse. Telle

1. *Phèdre*, 244 C, D.

est encore la folie poétique : l'art qui procède du raisonnement ne saurait remplacer, chez le poète, l'inspiration, laquelle tient de la folie [1].

De même l'amour n'est point, comme le prétend Lysias, réglé par la froide raison ; il ne se fonde pas sur l'intérêt et le calcul. Aimer, c'est suivre l'inspiration de son cœur, céder à la folie de la passion. L'amour n'a point les allures de la sagesse, de la sagesse vulgaire s'entend, car la sagesse véritable admet que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Il est le frémissement de l'âme à la vue de la beauté. « L'homme, en apercevant la beauté ici-bas, se ressouvient de la beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'envoler vers elle; mais, dans son impuissance, il lève comme l'oiseau ses yeux vers le ciel et, *négligeant les affaires d'ici-bas, il passe pour un insensé.* » L'amant, « en présence d'un visage presque céleste ou d'un corps, dont les formes lui rappellent l'essence de la beauté, frémit d'abord, puis il contemple cet objet aimable et le révère à l'image d'un dieu et, *s'il ne craignait de voir traiter son enthousiasme de folie*, il sacrifierait à son bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même. L'aperçoit-il ? semblable à l'homme que saisit la fièvre, il change tout à coup, il se couvre de sueur; un feu ardent l'échauffe et le pénètre ». Ainsi l'amour irascible reste chaste, mais il connaît les violences du désir. Le cheval blanc, symbole de cet amour, recule, saisi de respect, à la vue de l'objet aimé; mais, « en reculant, encore tout confus et tout ravi, il inonde l'âme tout entière de sueur et d'écume [2] ».

L'amour irascible est donc à la fois rationnel et passionné. Il paraît être l'amitié, quand on l'envisage dans sa raison d'être ou sa fin, qui est l'acquisition de la sagesse; mais

1. *Ion.*
2. *Phèdre*, 249 E, 251 A, 254 C.

ses transports, son ardeur enthousiaste dénotent l'amour. Au reste, il ne faut pas trop opposer les mots *amour*, *amitié*. Il faut distinguer aussi les théories socratique et platonicienne : dans l'une, l'amitié paraît n'être que le triomphe de la raison ; dans l'autre, elle est aussi un élan du cœur. Pour Platon, la raison n'exclut pas la passion ni la sagesse, la folie. L'amour irascible n'est d'ailleurs qu'une des formes de l'amour, celle qui répond le mieux à l'amitié, non pas pourtant à l'amitié tout entière, mais à une amitié spéciale, la plus élevée de toutes : l'amitié philosophique.

c) L'amour intelligible.

Au plus haut degré de l'amour est l'amour *intelligible*, qui a pour objet la *beauté absolue*. Celui qui a pénétré les mystères de l'amour et est arrivé au dernier degré de l'initiation verra tout à coup apparaître à ses regards une beauté merveilleuse : « beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie et laide dans telle autre, belle seulement en tel temps, en tel lieu, sous tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, ni rien de corporel ; qui n'est pas non plus telle pensée ni telle science particulière ; qui ne réside dans aucun être différent d'avec lui-même, comme un animal, ou la terre, ou le ciel, ou toute autre chose ; qui est absolument identique ou invariable par elle-même ; de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apporte ni diminution ni accroissement ni le moindre changement ».

L'amour qui s'empare de l'âme à la vue de la Beauté en soi est absolu comme son objet. C'est la plénitude du cœur, le ravissement ou l'extase. Un tel sentiment n'a plus rien à voir avec l'amitié. L'union avec la beauté intelligible suppose le détachement à l'égard des êtres sensibles. Celui-là

ferme son cœur à toutes les affections purement humaines qui s'est élevé jusqu'à l'amour divin. Diotime le donne clairement à entendre lorsqu'elle dit : « O mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. Auprès d'un tel spectacle, que seraient l'or et la parure, les beaux enfants et les beaux jeunes gens, dont la vue aujourd'hui te trouble, et dont la contemplation et le commerce ont tant de charme pour toi et pour beaucoup d'autres que vous consentiriez à perdre, s'il se pouvait, le manger et le boire pour ne faire que les voir et être avec eux? Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel, à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chair et de couleurs humaines et de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, dans sa forme unique, la beauté divine! Penses-tu qu'il eût à se plaindre de son partage, celui qui, dirigeant ses regards sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce[1]? »

On voit dès lors quelle place revient à l'amitié dans la dialectique de l'amour. Elle prépare les voies à l'amour absolu. Elle unit les âmes dans la recherche du beau; mais, au terme de cette recherche, les âmes se détachent les unes des autres et on ne voit pas qu'elles goûtent en commun la joie de contempler la beauté en soi. L'amitié travaille donc contre elle-même; elle hâte l'avènement de l'amour absolu et cet amour l'exclut. Si elle est incompatible avec l'amour concupiscible, empreint d'égoïsme, elle ne l'est pas moins avec l'amour intelligible, qui est impersonnel.

d) De la place de l'amitié dans la dialectique de l'amour.

Si l'amitié n'a ainsi qu'une valeur relative, il faut rechercher, non quelle est sa nature, mais quel est son rôle. Il

1. *Banq.*, 211 A, B; 212 A, D.

faut déterminer sa place dans la dialectique des sentiments.

On a distingué trois amours; mais ces amours se rejoignent et sortent les unes des autres. L'amour irascible et l'amour concupiscible relèvent de la passion, dont ils représentent, l'un, le côté généreux, l'autre, le côté furieux et emporté. La passion est aveugle; elle n'est qu'un instinct; mais, pour le philosophe qui l'analyse, cet instinct se résout en raison. L'amour, alors qu'il s'égare à la poursuite de la beauté corporelle, pressent déjà la beauté divine que cette beauté reflète; l'amour inférieur, irascible ou concupiscible, est donc une aspiration à l'amour intelligible.

A vrai dire, il n'y a pas trois amours, mais un seul, qui prend des noms divers, suivant les degrés que franchit son élan. L'amour intelligible s'appuie sur les amours inférieures, les enveloppe, les résume, en même temps qu'il les dépasse, en est la synthèse et l'épanouissement. Il se dégage des amours irascible et concupiscible et renferme en lui ces amours épurés; la passion est l'ébauche que la raison achève, la folie est la matière dont la sagesse est faite.

Mais comment la passion se transforme-t-elle en raison? C'est ce qu'on ne saurait comprendre, si on ne dépassait les faits, si on ne leur donnait un sens métaphysique, si on ne leur assignait une raison d'être, une fin. Ainsi l'amour concupiscible est une passion aveugle et grossière, qui ne tend qu'au plaisir; mais, pour la raison, il est le désir de la génération, excité par la vue de la beauté. Ramener ainsi l'amour terrestre à sa fin véritable, la génération, c'est du même coup le soumettre à une règle morale, l'épurer, l'assainir.

Mais l'amour, qui se rapporte à l'union sexuelle, rejoint l'amour intelligible, qui a la beauté éternelle pour objet. Il est de même nature; il est un désir d'immortalité. En

effet les corps vivants, mortels par essence, aspirent pourtant à se rendre immortels; mais, pour ces corps, la seule façon de s'immortaliser, c'est de donner la vie; l'amour ou le désir d'engendrer équivaut donc au désir de l'immortalité. Par là, l'amour concupiscible se rapproche de l'amour intelligible; il aspire comme lui à l'éternité, quoiqu'il ne réalise que l'éternité relative de l'espèce vivante [1].

La beauté étant une circonstance favorable à la génération, on pourra définir l'amour concupiscible l'amour de la beauté corporelle. « Notre amour ne peut engendrer dans la laideur, mais dans la beauté...; la Beauté est comme la déesse de la conception et comme celle de l'enfantement. » Toutefois, c'est définir l'amour par l'*accident* que l'appeler le désir de la beauté corporelle; c'est le définir par l'*essence* que l'appeler le désir de l'éternité [2].

Alors même qu'on le définit l'amour de la beauté physique, l'amour concupiscible ne laisse pas d'apparaître comme lié à l'amour intelligible, car l'amour d'un beau corps conduit à l'amour de la beauté, qui réside dans tous les corps, et de là à l'amour de la beauté essentielle ou absolue, objet de l'amour intelligible [3].

L'amour irascible, qui s'attache aux âmes, non aux corps, a aussi pour fin la *génération*. Mais, quand on parle des âmes, le mot génération ne peut avoir qu'un sens, celui d'éducation. Engendrer les âmes, c'est les instruire et leur faire produire les vertus. La pédagogie de Platon paraît différente de celle de Socrate. Loin d'être toute l'éducation, la maïeutique n'en serait qu'une partie et peut-être la moindre. L'enseignement est en fait l'œuvre commune du maître et du disciple. Si l'on a seulement en vue, comme Socrate, la part active que le disciple y prend, on réduira le maître au rôle d'accoucheur. Mais, avant d'ac-

1. *Banq.*, 206 B, 207 A.
2. *Banq.*, 206 D.
3. *Banq.*, 210 A, B.

coucher une âme, c'est-à-dire d'assister à l'éclosion des beaux sentiments renfermés en elle, on a dû jeter dans cette âme la semence « des beaux discours », faire naître et germer ces sentiments. L'accouchement n'est donc pas proprement l'éducation, mais son résultat final; il en est le terme, il n'en est pas l'origine et le principe. L'enseignement a une vertu efficace, c'est-à-dire que le maître ajoute à ce que le disciple apporte : il est plus que l'accouchement, il est la génération des esprits.

Mais la génération ne va pas sans l'amour. L'enseignement est donc la sympathie des cœurs en même temps que l'accord des esprits. Il suppose entre le maître et le disciple un attrait réciproque. En outre le maître ne peut instruire que les belles âmes ou, comme dit Platon, la fécondité morale ne s'exerce que dans la beauté.

Enfin l'amour irascible, comme l'amour terrestre, enveloppe le désir de l'immortalité. Si on se rend immortel en laissant des enfants, on s'acquiert par la vertu une immortalité plus haute, comme Alceste, Achille et Codrus. Les philosophes, les législateurs et, en général, tous les êtres doués de fécondité morale, laissent après eux des hommes, qui s'inspirent de leur enseignement et de leurs vertus; ils s'assurent la célébrité la plus lointaine et l'immortalité la plus glorieuse.

Considéré dans son ascension morale, l'amour irascible confine, d'une part, à l'amour concupiscible, rejoint, de l'autre, l'amour intelligible. Il évolue, en effet, des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux belles connaissances et de celles-ci à la connaissance du beau lui-même, tel qu'il est en soi.

A tous ses degrés, l'amour est le désir de l'immortalité, ou mieux de l'éternité. Au terme de son évolution, il entre en possession de la vie éternelle, il est le retour de l'âme à cette vie antéterrestre, où il lui était donné de contempler les essences et dont il a ici-bas la *réminiscence.*

On peut maintenant comprendre la place que tient l'amitié dans la théorie platonicienne de l'amour.

L'amitié n'est point un degré ni une forme de l'amour. On peut, à la rigueur, concevoir l'amour en dehors de l'amitié. En effet, il a une fin impersonnelle qui est la beauté en soi. S'il nous était donné d'atteindre cette fin, de nous reposer dans la contemplation des essences éternelles, notre bonheur serait parfait, nous nous suffirions à nous-mêmes, nous n'aurions plus besoin d'amis. L'amour n'implique donc pas l'amitié.

Pourtant il ne l'exclut pas non plus. Si l'amitié ne trouve pas place dans l'amour absolu, elle est une des voies qui conduit à cet amour, bien plus, une condition du développement de l'amour.

Tout amour est expansion, et d'abord expansion individuelle. Aimer, c'est développer les puissances de son âme, réaliser la plénitude de son être propre. Mais il n'y a pas d'expansion purement individuelle. Notre perfection intérieure même n'est pas notre œuvre. Nos maîtres déposent en nous le germe des vertus que nous développons. La société de nos semblables est donc pour nous un besoin. C'est aussi en les aimant que nous nous formons à l'amour absolu, ayant le Bien pour objet. L'amitié est un intermédiaire entre l'amour-propre et l'amour intelligible. Elle nous détache de nous-mêmes, elle nous enseigne le désintéressement; elle prépare ainsi en nous l'avènement de l'amour, qui s'attache à une réalité impersonnelle et idéale. Elle est à l'amour intelligible ce qu'est l'étude des mathématiques à la philosophie : une initiation. De nous-mêmes nous ne saurions nous élever à l'amour du Bien : il nous faut faire par l'amitié l'apprentissage de cet amour; il nous faut aussi, pour soutenir l'élan de notre cœur, l'appui de nos semblables et leur exemple. Ainsi donc l'amitié fait déjà pressentir l'amour absolu; elle l'évoque, elle l'annonce, puis s'efface devant lui.

L'amitié joue dans les théories de Platon un rôle accessoire et provisoire. La raison en est que ces théories ont le caractère philosophique, sont des vues d'ensemble sur l'amour et ne se laissent pas enfermer dans le cadre étroit d'une monographie de l'amitié. Platon étudie moins l'amitié en elle-même que dans son rapport avec les autres affections. Avant de rechercher à quelle forme particulière d'amour on donne le nom d'amitié, il se demande quel est le véritable amour. Aime-t-on les personnes ou les choses qu'on ne recherche pas pour elles-mêmes et, par exemple, aime-t-on la médecine qu'on recherche uniquement en vue de la santé ? Non, le véritable amour est, par exemple, celui du père pour son fils. Le père, en effet, ne considère pas son fils comme un bien, qui lui en procure d'autres plus grands, mais comme le bien, auquel il sacrifie tous les autres, incomparablement moindres. Ainsi tout amour relatif ou subordonné à un autre amour est vain ; il n'y a qu'un amour véritable, c'est l'amour absolu. Mais, quoiqu'il arrive à Platon de citer comme exemple d'amour absolu l'amitié paternelle, il est clair que l'amitié (et par là j'entends l'amour qui s'attache aux personnes) est toujours à ses yeux relative. En effet, on n'aime pas une personne pour elle-même, mais pour le bien qui est en elle, et, en l'aimant, on se propose encore une fin étrangère à l'amour même, qui est de contribuer à son perfectionnement moral, ou au contraire de s'appuyer sur elle pour devenir soi-même meilleur.

Ainsi donc le Bien seul est aimé pour lui-même et les personnes ne sont aimées qu'en vue du Bien. Aussi l'amitié est-elle un amour imparfait. L'idée d'imperfection est d'ailleurs impliquée dans le mot amitié, lequel veut désir, privation, besoin. Aimer, c'est aspirer au bien, ce n'est pas le posséder. L'amitié est deux fois relative : elle l'est en tant qu'amour, car tout amour enveloppe la relation de deux termes, un sujet et un objet, et en tant qu'amour

particulier, car l'objet propre de l'amitié n'est pas le Bien en soi, mais un bien relatif et subordonné.

Platon, dans le *Lysis*, déclare l'amitié inconcevable. Elle l'est en effet, d'abord si on la considère en elle-même, sans la rapporter à sa fin, ensuite, si on ne rattache pas sa fin immédiate à une fin absolue. Puisqu'il n'y a qu'un amour, l'amour absolu, l'amitié ou toute autre affection doit être une participation ou un acheminement à cet amour. L'objet de l'amour, c'est le Bien. A vrai dire, il y a plusieurs espèces de bien ou plusieurs degrés dans le Bien ; de là, les espèces ou degrés de l'amour. Mais les biens inférieurs ne donnent point satisfaction à l'âme ; le bonheur n'est que dans la contemplation du Bien en soi. Dès lors tout amour, qui s'attache à une forme relative du bien, lorsqu'il a atteint son objet, aspire à un bien plus élevé et tend à se transformer en un autre amour. L'âme s'élève ainsi de degrés en degrés jusqu'à l'absolu. La diversité des amours étant ainsi ramenée à l'unité, un amour ne peut être détaché des autres, et c'est pourquoi l'amitié ne peut être étudiée à part. Il a fallu la replacer dans la dialectique des sentiments, et par là même lui assigner une valeur relative et un rôle effacé.

On aura remarqué l'analogie qui existe entre les doctrines platonicienne et chrétienne. Le détachement à l'égard des personnes est impliqué dans toute doctrine qui assigne à l'amour une fin ou un objet absolu.

III. — Aristote.

Aristote, comme Platon, prend le mot amitié en deux sens : l'un, large, l'autre étroit.

Au sens large, l'amitié, pour Platon, ne se distingue pas de l'amour en général ; de même, pour Aristote, elle est tout sentiment affectueux, si faible qu'il soit, d'un

homme pour un autre et, par exemple, l'attrait qu'on éprouve pour des compagnons de voyage [1]; bien plus, elle est un penchant que la nature a mis dans tous les êtres animés et qui s'observe par exemple chez les oiseaux et, en général, chez les animaux de même espèce.

Au sens précis, l'amitié est, selon Aristote, l'amour partagé, ce qui exclut l'amour pour les choses. On peut dire qu'Aristote, comme Platon, poursuit une définition idéale de l'amitié : il recherche moins ce qu'elle est que ce qu'elle doit être. Il ramène toutes ses formes à une seule qui est « la pure amitié, c'est-à-dire un idéal, pris dans la réalité d'ailleurs et destiné à la régler » (Ollé-Laprune). Chez les deux philosophes, le point de vue psychologique paraît subordonné au point de vue moral; mais, en réalité, ils ne doutent pas que l'amitié la plus parfaite ne soit en même temps celle qui répond le mieux aux aspirations de l'homme, et ils postulent l'accord de la vérité psychologique et de l'idéal.

Mais leur idéal diffère. Pour Platon, l'amour s'élève en perfection à mesure qu'il s'étend à un plus grand nombre d'êtres; ainsi il vaut mieux aimer la beauté qui réside dans tous les corps qu'aimer un beau corps; il vaut mieux aimer la beauté en soi que telle forme particulière du beau, fût-ce la beauté morale. La dialectique de l'amour, c'est le passage du particulier à l'universel, c'est-à-dire le détachement à l'égard des personnes et l'attachement à l'Idée. Le plus haut amour est impersonnel.

Pour Aristote, au contraire, l'amitié est d'autant plus parfaite qu'elle est plus personnelle, plus intime. Les moindres affections sont les affections banales, comme celles qui s'étendent à nos concitoyens, à nos semblables (φιλία πολιτική). La forme supérieure de l'amitié, c'est l'intimité (φιλία έταιρική). Elle n'est possible qu'entre un petit nombre

1. *Éth. Nic.*, 1155 A.

de personnes et même l'amitié absolument parfaite, celle qu'Aristote appelle un « excès » d'amour, ne peut exister qu'entre deux êtres. Contrairement à ce que dit Platon, les sentiments évoluent donc de l'universel au particulier. L'amitié n'est point un sentiment vague et impersonnel : elle est l'attachement qui lie une personne déterminée à une autre. Ce que Platon appelle l'amour le plus élevé et le plus fort, à savoir l'amour qui a pour objet l'universel, Aristote l'appelle le moindre amour, et il est le moindre en effet, en qualité comme en intensité.

En raison de ce point de vue fondamental, de cette prédominance accordée à l'individuel sur l'universel dans l'amour, la psychologie péripatéticienne de l'amitié présentera à la fois plus d'ampleur et de précision que celle de Platon. Elle traitera de l'amitié considérée : 1° dans son évolution et à tous ses degrés, 2° dans ses espèces, 3° dans ses rapports avec l'amour-propre.

§ I. — *Évolution de l'amitié.*

La méthode d'Aristote est la dialectique retournée. Tandis que, pour Platon, l'amitié ou toute autre affection perd, en se développant, ses caractères distinctifs, s'universalise et se simplifie, pour Aristote, elle devient plus définie et plus complexe. A son plus bas degré, l'amour s'adresse indistinctement aux personnes et aux choses ; puis il se différencie, se précise ; il devient, d'une part, l'amour pour les choses, (φίλησις), de l'autre, l'amour pour les personnes ou l'amitié (φιλία). Ces deux affections ne diffèrent pas seulement par leur objet, mais aussi en nature et en degré. On ne peut aimer les choses d'une manière absolue, c'est-à-dire pour elles-mêmes et comme fins. L'intérêt qu'elles inspirent est toujours indirect ; le soin qu'on en prend vise seulement leur emploi. Le sentiment qu'on éprouve pour les êtres inanimés est à peine de

l'amour; en tout cas, il est au-dessous de l'amitié. En effet, l'amitié n'existe qu'à deux conditions : c'est qu'on veuille du bien à celui qu'on aime et qu'on soit aimé de lui en retour. Dans l'amour pour les choses aucune de ces conditions n'est remplie [1].

Ainsi, l'amour comporte deux formes et deux degrés : l'amour pour les choses et l'amour pour les personnes ou l'amitié. L'amitié, à son tour, a bien des espèces et des nuances. Suivons-la dans son évolution ; étudions-la à tous ses degrés.

L'amitié commence par la bienveillance (εὔνοια). A ne la considérer que du point de vue de la qualité, la bienveillance est la plus haute de nos affections : elle consiste à « vouloir du bien » aux autres, à les aimer pour eux-mêmes ; il n'entre point en elle de calcul égoïste ; elle s'inspire de motifs élevés ; c'est en raison de leurs vertus et, par exemple, de leur courage, qu'on éprouve pour les hommes de la sympathie. Par les dispositions bienveillantes, il faut donc entendre les sentiments de la pure ami-

1. Pour qu'on pût éprouver de l'amitié pour les choses, il faudrait qu'on s'intéressât directement à elles, ce qu'Aristote déclare impossible. Un ingénieux écrivain soutient au contraire qu'on éprouve pour les choses de la sympathie. « Si vous avez jamais voyagé à pied, n'avez-vous point senti naître en vous et croître, avec les journées et les services, cette affection pour le sac qui préserve vos hardes, pour le bâton, si simple soit-il, qui a aidé votre marche et soutenu vos pas ? Au milieu des étrangers, ce bâton n'est-il pas un peu votre ami, au sein des solitudes, votre compagnie ? N'êtes-vous pas sensible aux preuves de force ou d'utilité qu'il vous donne, aux dommages successifs qui vous font prévoir sa fin prochaine, et ne vous est-il point arrivé, au moment de vous en séparer, de le jeter sous l'ombrage caché de quelque fouillis, plutôt que de l'abandonner aux outrages de la grande route. Si vous disiez : « non... non, jamais ! » à grand regret, cher lecteur, je verrais se perdre un petit grain de cette sympathie qui m'attire vers vous. » (TÖPFFER, *Réflexions et menus propos*, p. 37.) Aristote dirait qu'aimer ainsi les choses, c'est les animer, les personnifier; dans un tel sentiment il entre de la fiction, fiction poétique ou naïve ; on cède ou on se prête à une illusion.

tié. Moralement la bienveillance ne se distingue pas de l'amitié. Mais psychologiquement elle est d'une autre nature : elle est vaine et sans effet ; on l'appellerait bien « une amitié qui n'agit pas ». Elle consiste à vouloir du bien aux autres, sans rien faire pour eux et, par exemple, à former des vœux pour des combattants sans leur venir en aide. Elle est si peu résolue à agir qu'elle consent à rester ignorée. On pourra éprouver de la bienveillance pour des personnes qu'on n'a jamais vues, dont on a seulement entendu dire du bien, comme le Grand Roi ; on leur voudra, alors du bien, mais on ne voudra ni vivre avec elles, ni leur faire du bien, on ne leur fera même pas connaître les sentiments qu'on a pour elles. La bienveillance n'a donc « ni ardeur ni élan ». Elle est soudaine, passagère et superficielle. C'est un sentiment de belle qualité, mais faible, voisin de l'indifférence et de nulle portée.

Elle a ceci de commun avec l'amour pour les choses, qu'elle est et consent à être ignorée de ceux qui en sont l'objet. Elle lui est imcomparablement supérieure au point de vue moral, puisqu'elle est désintéressée, tandis qu'on n'aime les choses que par rapport à soi et pour l'usage qu'on en retire. Mais, psychologiquement, il y a de la bienveillance à l'amour pour les choses, la distance de la velléité à l'effort, des vœux stériles à l'action énergique, des aspirations vagues aux désirs. L'amour des choses est aussi plus réfléchi que la bienveillance ; c'est à première vue qu'on éprouve pour autrui de la bienveillance, tandis qu'il entre de l'habitude dans l'amour pour les choses.

Enfin, la bienveillance n'est pas l'amitié, mais le commencement de l'amitié. On ne peut être ami sans être bienveillant, mais on peut être bienveillant sans être ami. Le passage de la bienveillance à l'amitié est celui de l'intention à l'acte ; il se produit avec le temps et sous l'influence de l'habitude. Il y a seulement amitié, quand on prend la résolution de faire à celui pour qui on éprouve

de la bienveillance tout le bien qu'on peut lui faire.

Enfin le caractère essentiel de l'amitié, c'est d'être « une réciprocité d'affection » (ἀντιφίλησις). Or la bienveillance n'est point partagée par celui qui en est l'objet, n'est pas même connue ou soupçonnée de lui. L'amitié se définira donc, non la bienveillance tout court, mais une « bienveillance mutuelle » et qui n'est pas ignorée de celui qui l'inspire [1].

§ II. — *De l'amitié proprement dite.*

L'amitié proprement dite comporte deux degrés : elle est une *puissance* (ἕξις) [2], avant d'être un *acte* (ἐνέργεια). En d'autres termes, il faut distinguer la disposition à aimer de l'amour même. La disposition à l'amitié (φιλία καθ' ἕξιν) est quelque chose de plus que la sympathie ou bienveillance : elle est l'appel d'une âme à une autre âme; elle est un sentiment partagé (ἀντιφίλησις) ou qui aspire à l'être. Mais on n'est pas plus ami par le fait qu'on veut l'être, qu'on n'est bien portant parce qu'on désire la santé. Il en est de l'amitié comme des autres vertus morales : pour exercer la libéralité, il faut être riche; de même, pour pratiquer l'amitié, il faut vivre avec celui dont on est l'ami, lui rendre des services effectifs, lui donner des preuves réelles d'attachement. La simple disposition à l'amitié est donc vaine; elle ressemble plus à la bienveillance qu'à l'amitié.

L'amitié en acte (φιλία κατ' ἐνέργειαν) consiste dans la vie en commun. « Rien ne convient à l'amitié comme de vivre ensemble. » L'éloignement détruit l'amitié en fait, quoiqu'il laisse subsister la disposition à aimer. Inversement, il suffit que des hommes partagent la même vie pour que

1. Sur l'εὔνοια, voir *Éth. Nic.*, VIII, II. — IX, V; *Grande Mor.*, II, XII ; *Éth. Eud.*, VII, VII.

2. Sur la distinction de la φιλία καθ' ἕξιν et de la φιλία κατ' ἐνέργειαν, voir *Éth. Nic.*, VIII, V.

l'amitié s'établisse entre eux à quelque degré. La « vie en commun » n'est pas seulement l'occasion de l'amitié ou sa cause, elle constitue encore son essence, elle est, comme dit Aristote, son *acte*. Il n'y a pas pour les amants de plus grand plaisir que de se voir, et pour les amis que de vivre ensemble. La vie commune est donc, en même temps que la condition de l'amitié, sa raison d'être ou sa fin. Il n'y a rien à quoi nous soyons plus attachés qu'à la vie et ce qui ajoute au prix de la vie, c'est que nous en partageons les joies avec nos amis. Nous recherchons tous ceux qui ont nos goûts et notre genre de vie. Si nous aimons le jeu, la chasse, nous voulons avoir des compagnons de jeu, de chasse. Si nous aimons la philosophie, nous voulons avoir pour amis ceux qui se livrent à son étude. La vie commune, qui pourrait être recherchée pour les avantages qu'elle procure, ne laisse pas de l'être uniquement pour elle-même. Ainsi ceux qui sont liés par l'intérêt, n'éprouvant pas le besoin d'une fréquentation habituelle, ne sont pas des amis. L'amitié est d'autant plus forte que les amis consentent moins à se quitter. C'est une liaison imparfaite que celle qui se fonde sur le plaisir, parce que le plaisir ne nous rapproche que pour un moment. Les meilleurs amis sont les gens de bien qui n'épuisent jamais le plaisir d'être ensemble. Plus notre vie est pleine, débordante, ce qui revient à dire noble et vraiment humaine, plus nous goûtons l'amitié. En effet, si la vie se réduisait aux fonctions animales, au boire et au manger, elle aurait à peine un caractère social. Qu'importe, en effet, semble-t-il, qu'on soit près ou loin les uns des autres, pour manger ou pour boire, surtout si l'on ne parle pas ? Et pourtant il est vrai qu'on aime déjà à partager les plaisirs vulgaires de la table. Mais, si l'on s'élève à la vie divine, combien plus n'en goûtera-t-on pas en commun les joies ? Si donc l'amitié est la vie commune, elle revêtira autant de formes que la vie a de développements variés. Ainsi, à la vie de

plaisir répondent les amitiés de jeunesse, à la vie de la pensée, les amitiés philosophiques.

S'il est aisé de voir que la vie en commun est la fin de l'amitié, on a peine à comprendre comment elle peut l'être. En effet, « vivre », c'est sentir et penser; en d'autres termes, « la vie, c'est la conscience[1] ». Mais la conscience est fermée, impénétrable : chacun vit pour soi et ne peut vivre pour autrui. L'amitié, en demandant qu'une conscience entre dans une autre conscience, se heurte à l'impossible. Toutefois ce n'est là qu'une difficulté de raisonnement, et les faits sont plus simples. En réalité, notre ami est un autre nous-même; « sentir son ami, c'est donc en quelque sorte se sentir nécessairement soi-même, et se connaître soi-même ». L'amitié étend la conscience en dehors des bornes étroites du moi, elle est la mutuelle pénétration des âmes; et comme la conscience, c'est la vie, l'amitié, c'est l'élargissement de la vie. Le mot συζῆν a un sens psychologique; la vie commune aboutit à la communion des âmes. Vivre ensemble, c'est la condition matérielle de l'amitié; vivre moralement de la même vie, être unis de sentiments et de pensées, c'est l'amitié proprement dite. « En effet, le συζῆν ne se dit pas des hommes comme des troupeaux et ne signifie pas : être parqués dans le même lieu[2]. »

Ainsi entendu, le συζῆν rentre dans l'ἀντιφίλησις[3] ou réciprocité d'affection. L'ἀντιφίλησις, c'est l'amitié répondant à l'amitié, c'est un même sentiment ressenti par deux personnes l'une pour l'autre. C'est encore, si l'on veut, le plus haut degré de l'ὁμόνοια[4] ou accord parfait des cœurs et des volontés. Pour qu'il y ait ἀντιφίλησις, il ne suffit pas qu'on réponde à l'amour par l'amour; il faut qu'à tel amour on réponde par un amour qui soit le même, en nature et en degré. Dès lors,

1. *Éth. Eud.*, VII, XII.
2. *Éth. Eud.*, VII, XII. — *Éth. Nic.*, IX, IX.
3. Sur l'ἀντιφίλησις, voir *Éth. Nic.*, VIII, VIII.
4. Sur l'ὁμόνοια, *Éth. Nic.*, IX, VI.

l'amour proprement dit est une amitié imparfaite, parce que l'amant aime la vue de l'aimé, et l'aimé, les hommages de l'amant : il y a bien entre eux échange d'affection, mais l'affection échangée n'est pas de même espèce. Au contraire, deux personnes d'humeur enjouée éprouvent à se trouver ensemble un égal plaisir et la même espèce de plaisir. L'ἀντιφίλησις est donc imparfaite dans un cas, parfaite dans l'autre. Non seulement il faut qu'à tel amour réponde un amour de même espèce, mais il faut qu'à tant d'amour réponde le même degré d'amour. Il est juste qu'on soit aimé dans la mesure où l'on aime soi-même, et qu'on aime dans la mesure où l'on est aimé. Ainsi s'établit en amitié une égalité rigoureuse : φιλότης ἰσότης. Les sentiments éprouvés de part et d'autre sont les mêmes et ont la même force.

Les amis qui s'aiment ainsi du même amour et avec la même ardeur ne se distinguent plus l'un de l'autre. Ayant les mêmes sentiments, ils font une même personne. Leur affection n'est point de la passion, car elle est constante, identique à elle-même ; de plus, elle se fonde sur un « choix », et le choix est un acte réfléchi, qui n'exprime point l'impression du moment, mais l'état permanent ou le caractère de celui qui choisit. En d'autres termes, l'amitié ne dérive pas de l'appétit aveugle (ὄρεξις), mais de la volonté, c'est-à-dire de l'appétit éclairé et réglé par la raison. La volonté seule en effet peut réaliser et maintenir cette exacte concordance de sentiments qu'on appelle l'ἀντιφίλησις.

Encore est-il vrai de dire qu'elle y tend, non qu'elle y réussit toujours. L'ἀντιφίλησις est un idéal : elle ne se trouve réalisée que dans l'amitié parfaite. On peut même se demander si elle est autre chose qu'une règle posée par la raison. En disant que l'amitié consiste à aimer et à être aimé, et à aimer autant qu'on est aimé et de la même manière, Aristote paraît moins constater un fait qu'énoncer un devoir. Aussi lui arrive-t-il de se contredire. Après avoir défini l'amitié une affection réciproque, il reconnaît

une amitié non payée de retour. C'est que la vérité psychologique n'est pas d'accord avec les théories morales. Ne trouvant pas à s'établir dans les conditions les meilleures ou à l'état parfait, l'amitié triomphe des circonstances; ne recevant rien du dehors, elle tire tout d'elle-même; on aime encore, quand on n'est point aimé, quand on ne l'est pas du moins autant qu'on aime, et l'on dit alors que l'amitié consiste avant tout à aimer.

L'ἀντιφίλησις, c'est le double fait d'aimer et d'être aimé [1]. Quel est le rapport de ces deux faits? Sont-ils d'égale importance ou l'un est-il subordonné à l'autre? Suivant Aristote, il n'y aurait point d'amitié sans réciprocité, et pourtant l'amitié parfaite, c'est celle des mères pour leurs enfants, lesquels sont incapables de les connaître et de leur rendre leur amour. De même, l'amitié exigerait qu'on fût aimé autant qu'on aime, et cependant « les bienfaiteurs paraissent aimer leurs obligés, plus que les obligés n'aiment leurs bienfaiteurs ». La réciprocité en affection est une règle qu'on n'observe pas toujours. Il y a même du mérite à s'en affranchir. C'est donc, contrairement à ce qui semble résulter de la théorie de l'ἀντιφίλησις, qu'il n'importe pas également d'aimer et d'être aimé.

D'après l'opinion vulgaire, ce qui est le plus désirable, c'est d'être aimé (τὸ φιλεῖσθαι). Même la plupart des hommes ne rechercheraient pas tant le plaisir que *l'honneur* d'être aimés (τὸ τιμᾶσθαι). « Être aimé semble bien voisin d'être honoré, ce qui est précisément l'objet des vœux de beaucoup de gens. » Pourtant, c'est une illusion de prendre l'honneur pour fin; l'honneur procure des avantages : par exemple, il est un moyen d'arriver au pouvoir; mais il n'est pas lui-même un avantage. Au contraire, c'est un bien naturel d'être aimé. « Être aimé cause de la joie par

1. Sur les rapports du φιλεῖν et du φιλεῖσθαι, voir *Éth. Nic.*, VIII, VIII; IX, VII. — *Éth. Eud.*, VII, II; *Grande Mor.*, II, XI.

soi-même; aussi y a-t-il lieu de penser que cela vaut mieux que *d'être honoré* et que l'amitié est recherchée pour elle-même ». En d'autres termes, le φιλεῖσθαι ayant une valeur absolue, étant un bien ou une fin, ne peut être subordonné au τιμᾶσθαι, lequel a seulement une valeur relative et n'est qu'un moyen d'obtenir d'autres biens [1].

Si le fait d'être aimé, considéré en lui-même et en dehors de l'honneur qui s'y attache, est un bien, ce bien est pourtant inférieur. Il est au pouvoir des choses d'être aimées, comme d'être connues, tandis que c'est le privilège des personnes d'aimer et de connaître : or, l'action en général vaut mieux que la passion. « L'amitié consiste donc à aimer plutôt qu'à être aimé. » « Le propre des amis, c'est d'aimer. » On le prouve par l'exemple des mères. « C'est à aimer qu'elles mettent leur joie; il en est qui donnent leurs enfants à nourrir, et qui les aiment, elles qui les connaissent, sans chercher à être aimées en retour, si la réciprocité est impossible ; on dirait que c'est assez pour elles de les voir heureux et qu'elles les aiment, bien qu'elles ne puissent recevoir d'eux, dont elles sont inconnues, rien de ce qui est dû à une mère. » Si l'amitié peut ainsi se réduire au φιλεῖν, c'est que le φιλεῖν en est l'élément essentiel. L'amitié est aussi d'autant plus forte qu'elle est plus active. « On s'attache davantage à ce qui a coûté de la peine... ; or, recevoir du bien (c'est-à-dire se laisser aimer) ne coûte aucune peine, tandis que faire du bien (ou aimer), c'est prendre de la peine. C'est pourquoi les mères aiment leurs enfants davantage, car elles ont eu plus de peine à les mettre au monde. » La même remarque s'applique aux bienfaiteurs, aux artistes, aux poètes. « Tout artiste aime son œuvre plus qu'il n'en serait aimé, si l'œuvre devenait capable d'aimer. C'est peut-être ce qu'on voit le mieux chez les poètes. Ils aiment en effet

1. *Éth. Nic.*, VIII, VIII.

leurs poèmes à l'excès, ils les chérissent comme leurs enfants. » De même, les bienfaiteurs aiment leurs obligés plus qu'ils n'en sont aimés. C'est que la reconnaissance agit moins que l'amour [1].

« L'amitié est donc un acte »; c'est « l'acte d'aimer ». Cet acte est-il intérieur et immanent à l'âme, ou se traduit-il au dehors par des effets sensibles? A première vue, il semble que l'acte d'aimer soit une « production » (ποιεῖν) [2] et veuille dire faire du bien, se répandre en bienfaits. Aristote assimile l'amitié à l'action bienfaisante, à la création artistique, qui rentrent toutes deux dans l'activité transitive. En effet, la charité et la vertu se reconnaissent à leurs œuvres; « ce que le poète ou le bienfaiteur est en puissance, son œuvre (le poème ou le bienfait) l'atteste et le montre réalisé en acte ». C'est pourquoi le bienfaiteur s'attache à l'obligé et le poète à ses vers; chacun d'eux, à l'occasion de l'œuvre qu'il réalise, prend conscience de ses facultés, c'est-à-dire de son génie et de son cœur. Mais prenons garde à l'originalité de l'action morale ou esthétique : elle se manifeste au dehors d'une manière sensible, mais elle est supérieure à ses effets; elle vaut en elle-même, non par les œuvres qu'elle produit. Il en est donc de l'amitié comme de certains arts, dans lesquels l'acte et la fin se confondent. « En effet, jouer de la flûte, c'est à la fois la *fin* que l'artiste poursuit et l'*acte* qu'il réalise [3] ».

De même, « l'amitié est un acte; on ne se propose pas en amitié d'autre fin que d'aimer; mais aimer est la fin même qu'on poursuit ». L'amitié est un « acte tout intérieur qui ne sort pas de celui qui aime ». Le φιλεῖν a donc beau se manifester au dehors par les bienfaits, il ne rentre pas dans l'activité transitive, il est de nature psychologique

1. *Éth. Nic.*, VIII, VIII; IX, VII.
2. Ἡ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν, *Éth. Nic.*, IX, VII, 6.
3. *Éth. Nic.*, IX, VII. — *Grande Mor.*, II, XII.

ou interne. Aimer, c'est agir, et la perfection de l'amour se mesure à l'intensité de l'action, considérée en elle-même, non aux manifestations ou aux effets extérieurs de cette action [1].

Aristote suit Platon quand il dit que l'amitié consiste à aimer, non à être aimé. Mais, tandis que Platon définit l'amitié un *désir*, partant une imperfection (car désirer, c'est aspirer à un état meilleur), Aristote la définit un *acte*, ou une *fin*, c'est-à-dire un état de perfection, dans lequel l'être atteint sa plénitude, se complaît en lui-même et n'a plus de désirs. L'amitié, dit-il, est un acte. Mais agir, c'est proprement être. « C'est par l'acte que nous sommes [2]. » Dès lors, l'amour, étant la vie pleine, l'action intense, l'expansion de notre être et le développement de nos facultés, est aussi le bonheur, et non point le désir ou la poursuite du bonheur.

Mais, en poussant jusqu'au bout l'analyse de l'amitié, Aristote n'est-il pas conduit à rejeter la définition qu'il en avait d'abord donnée ? Peut-il maintenir que l'amitié consiste à aimer et à être aimé tout ensemble, alors qu'il reconnaît que l'acte d'aimer l'emporte si fort sur le fait d'être aimé, lui est si supérieur au point de vue moral, est par lui-même si plein, si fécond en plaisirs, que celui qui aime n'exige pas et ne songe pas à exiger qu'on lui rende son amour, se trouvant, si j'ose dire, satisfait d'aimer ? On a même vu que l'amitié éclate d'autant mieux qu'elle est plus désintéressée, et moins payée, comme on dit, de retour. Rien ne manque à l'amitié des bienfaiteurs et des mères : l'amitié se rencontre donc en dehors du retour d'affection ; elle se présente même alors sous sa forme éminente. Dès lors, Aristote ne s'est-il pas contredit en posant, d'une part, que le φιλεῖν ne saurait être séparé du φιλεῖσθαι,

1. *Éth. Eud.*, VII, II. — *Grande Mor.*, II, XII.
2. *Éth. Nic.*, IX, VII.

de l'autre, que le φιλεῖν fait le fond de l'amitié et la constitue tout entière ? On n'a pas le droit de lui attribuer une contradiction si forte. Il est plus naturel de supposer qu'il considère tour à tour l'amitié à deux points de vue : au point de vue sociologique et au point de vue psychologique, et qu'il voit en elle tantôt une société, tantôt un sentiment de l'âme humaine. La société d'amis est antérieure à l'affection; elle l'autorise et la fonde; mais l'affection, une fois née, se développe suivant ses lois propres et se maintient en dehors des règles étroites de la société formée. La société devrait s'établir selon la loi d'une réciprocité absolue; elle postule l'ἀντιφίλησις. Il serait juste de compter en amitié. C'est un fait, pourtant, que les amis ne comptent pas. Ainsi l'amitié, d'abord entendue comme un amour qui reçoit autant qu'il donne, se trouve ensuite exclusivement ramenée à l'amour généreux, qui donne sans compter et même sans recevoir. Sa plus haute expression est le désintéressement.

§ III. — *L'objet de l'amitié. — Les différentes espèces d'amitié.*

La psychologie antique est toujours objective ; ainsi, elle analyse moins l'amitié qu'elle ne détermine sa fin : elle la considère sans doute comme un sentiment original et indique ses traits distinctifs, mais elle la rapporte avant tout à un objet déterminé. Aristote, comme Platon, définit l'amitié par la fin ou le bien qu'elle poursuit. Mais, de même qu'il choisit mieux que son maître les caractères distinctifs de l'amitié, il lui assigne aussi une fin plus précise. Suivant lui, l'amitié a son objet propre, qui n'est pas le bien en général, mais une forme particulière du bien, qui n'est pas non plus le bien en soi, mais le bien relatif à chacun. En outre, Aristote distingue plusieurs espèces de bien, à chacune desquelles répond une amitié différente.

L'objet de l'amitié ou l'*aimable* (τό φιλητόν)[1] se rapproche à la fois du *désirable* (τὸ ὀρεκτόν), objet de l'inclination naturelle, et du *préférable* (τό αἱρετόν), objet de la volonté réfléchie et libre. « Il meut l'âme par un attrait naturel et réclame de la volonté un libre choix » (Ollé-Laprune). Ses formes essentielles sont : le *plaisir*, qui s'adresse au désir, et le *bien*, qui s'adresse à la fois au désir et à la volonté. On range encore l'*intérêt* dans la catégorie de l'aimable, mais l'intérêt n'est pas par lui-même aimable, il ne l'est qu'en tant qu'il procure le plaisir ou le bien.

Aristote pose, au sujet de l'aimable, une double question : 1° celle de savoir s'il est le bien en général, le bien en soi, le plaisir en général, le plaisir en soi, ou au contraire, le bien et le plaisir, propres, relatifs à chacun ; 2° celle de savoir si l'aimable est ce qui est simplement bon ou agréable à chacun, ou ce qui non seulement lui est bon ou agréable, mais encore lui *paraît* tel à lui-même. Ces questions se complètent ou plutôt n'en font qu'une. A la première, Aristote répond que l'aimable doit être à la fois le bien en général et le bien pour chacun. En effet, ce qui est le bien au sens absolu ne peut manquer d'être un bien relativement à chacun; pourvu toutefois que par *chacun* on entende ici, non le premier venu, mais l'homme vertueux (ὁ σπουδαῖος), seul juge en fait de bien, comme, en fait de qualités sensibles, de doux, d'amer, de chaud, de froid, sont seuls compétents ceux qui ont des organes sains. Inversement, ce qui est le bien pour l'homme vertueux ne peut manquer d'être le bien au sens absolu ; car l'homme de bien est « en toutes choses comme la règle et la mesure[2] ». La seconde question offre encore moins de difficultés. Il importe peu de distinguer ce qui est et ce qui paraît le bien. Il ne manquera pas en effet d'arriver que

1. Sur le φιλητόν, voir *Éth. Nic.*, VIII, II ; *Éth. Eud.*, VII, II ; *Grande Mor.*, II, XI.

2. *Éth. Nic.*, III, IV.

ce qui est le bien pour chacun lui paraîtra tel à lui-même, surtout si par chacun on continue d'entendre ὁ σπουδαῖος, qui peut se traduire encore l'homme intelligent et de sens droit. Ainsi, en résumé, l'*aimable* sera le bien ou le plaisir, au *sens absolu*, qui est en même temps le bien et le plaisir *pour chacun*, et qui *paraît* tel à chacun.

Il y a autant d'espèces d'amitié que l'aimable revêt de formes différentes. Or, ce que les hommes ont d'aimable, c'est : ou le bien qui est en eux, ou les avantages et le plaisir qu'ils procurent aux autres. De là, trois sortes d'amitié : l'amitié fondée sur la vertu, sur l'intérêt et sur le plaisir [1].

Ces trois amitiés forment elles-mêmes deux groupes. Le caractère, qui rend une personne *aimable*, peut lui être *essentiel* ou *accidentel*. Il lui est *essentiel*, dans le cas de l'*amitié vertueuse :* aimer une personne pour le bien qui est en elle, c'est l'aimer pour elle-même, car la vertu ne se distingue pas de l'homme vertueux ; elle est son être même, sa nature; « c'est *essentiellement* qu'on est bon ». Au contraire, quand l'amitié se fonde sur l'*intérêt* ou le *plaisir*, le motif d'aimer n'est point dans la nature ou l'essence de ceux qu'on aime, mais dans la *particularité accidentelle* qu'ils ont de plaire ou d'être utiles. « De telles amitiés s'arrêtent donc aux circonstances accidentelles. La personne n'est point aimée *en tant qu'elle est ce qu'elle est*, « mais en tant qu'elle procure ici quelque bien et là du plaisir. » Ainsi se trouve précisé le sens du mot « amitié ». L'amitié n'est pas seulement l'amour des personnes, opposé à l'amour pour les choses ; elle est encore l'amour qui s'attache à ce qu'il y a, si j'ose dire, dans les personnes, de vraiment personnel. Au sens philosophique ou idéal, il n'y a d'autre amitié que celle dans laquelles l'ami est aimé pour lui-même; mais, en un sens dérivé et vulgaire,

1. *Éth. Nic.*, VIII, III.

l'amitié est encore l'attachement aux personnes, non pour elles-mêmes, mais pour le plaisir ou le profit qu'on retire d'elles. En d'autres termes, il y a une amitié parfaite et des amitiés imparfaites, une amitié véritable et des semblants d'amitié. L'amitié parfaite, c'est celle des bons en tant que bons. Les amitiés imparfaites sont celles qui se fondent sur le plaisir et l'intérêt : elles ne sont amitiés que « par analogie » avec la première et dans la mesure où elles s'en rapprochent. Ce qui distingue celle-ci des autres, c'est qu'elle est un attachement personnel, l'ami y étant aimé pour ce qu'il est par nature et en lui-même, et que les autres sont des liaisons de rencontre, l'ami étant aimé pour ce qu'il est accidentellement et par rapport à nous.

On peut voir, en comparant les différentes espèces d'amitié, les conséquences qui sortent de cette importante distinction. L'amitié vertueuse est celle qui a le plus de chances de durée et qui réalise l'entente la plus parfaite. Tandis que l'amitié intéressée et l'amitié selon le plaisir se rompent aisément, l'amitié des bons est durable. Les premières ne survivent pas à la circonstance accidentelle qui les a formées; on se détache de ceux à qui on n'est lié que par l'intérêt ou le plaisir, le jour où on ne les trouve plus agréables ou utiles. Au contraire, l'amitié des bons dure autant qu'eux-mêmes, puisque la vertu, c'est l'homme même. Les bons sont d'ailleurs au-dessus de la calomnie : observant entre eux la justice, ils n'ont pas de sujet de brouilles; en outre, ils ne se lient qu'après s'être éprouvés longtemps. Enfin c'est chez eux seuls que se rencontre l'entière conformité de sentiments. Ils se ressemblent, tandis que ceux qui sont liés par l'intérêt ou le plaisir peuvent être, indifféremment, tous deux bons ou méchants, ou l'un, bon, l'autre, méchant et que même les amis par intérêt diffèrent toujours l'un de l'autre, étant, par exemple, l'un, riche, l'autre, pauvre; l'un, faible, l'autre, puissant. Pour que l'entente soit parfaite entre les amis, il faut, si c'est le

plaisir qui les rapproche, qu'il vienne de la même source, et, si c'est l'intérêt, que ce soit le même intérêt. Or, c'est seulement dans l'amitié vertueuse que le motif d'aimer est des deux côtés le même. C'est donc dans cette amitié exclusivement que l'entente est parfaite et, pour cette raison, durable.

Si l'amitié vertueuse est l'amitié parfaite, on doit trouver en elle, en dehors des caractères qui lui sont propres, tous les caractères des autres amitiés. « En elle se trouve réuni tout ce qui est requis pour faire des amis. » Elle est la plénitude en même temps que la perfection de l'amitié; elle est un sentiment fort, profond, autant qu'élevé. Les bons sont ceux qui, pour s'aimer, ont le plus de raisons et les raisons les plus fortes. Ils ont liés en effet par l'intérêt et le plaisir autant que par le bien. De plus, tandis que le charme des amitiés ordinaires s'épuise bientôt, celui de l'amitié vertueuse ne fait que durer ou croître, les bons ne pouvant que rester les mêmes ou devenir meilleurs. Ils ne peuvent non plus cesser d'être utiles les uns aux autres, car ils s'encouragent au bien. Ainsi les bons s'aiment plus entre eux que ne le font les amis par intérêt ou par plaisir, car ils ont pour se lier, eux aussi, sans préjudice des autres motifs, des motifs d'intérêt et de plaisir, voire de plaisir plus grand, d'intérêt plus sérieux et surtout plus durable [1].

L'amitié vertueuse a encore un autre caractère : elle est rare. Quant « aux amis qu'on aime pour eux-mêmes ou pour leur vertu, il n'est pas possible d'en avoir un grand nombre; c'est déjà beaucoup d'en trouver quelques-uns ». Par là même que de tels amis sont toujours peu nombreux, ils sont plus ardemment aimés [2].

En résumé, suivant que la qualité, pour laquelle on aime une personne, est en elle par *nature* (comme la vertu,

1. *Eth. Nic.*, VIII, IV.
2. *Eth. Nic.*, IX, X.

ou par *accident* (comme l'agrément ou l'utilité), l'amour qu'on ressentira pour cette personne sera fort ou faible, exclusif ou banal. L'amitié est, par définition, l'attachement à une personne. C'est toujours la personne qu'on aime et qu'on doit aimer; à vrai dire, on s'attache parfois à ce qui se rencontre en elle plutôt qu'à elle-même; l'amour alors dévie, et il perd de sa force en même temps qu'il s'éloigne de sa fin. A proprement parler, il n'y a pas d'amitiés d'espèces différentes; il n'y a qu'une amitié à des degrés divers. La personne aimée l'est avec plus ou moins de force, selon qu'elle l'est plus ou moins pour elle-même. L'originalité de la théorie d'Aristote consiste à soutenir que l'amitié est un attachement d'autant plus *personnel* qu'il a plus exclusivement le bien pour objet. La personnalité, en effet, réside, selon lui, dans la vertu; le bien n'est pas une qualité abstraite; la vertu, c'est l'homme vertueux.

§ IV. — *L'amitié et l'amour de soi* [1].

Suivant Aristote, l'amitié est désintéressée; elleconsiste à aimer bien plus qu'à être aimé, et à aimer les autres pour eux-mêmes. Comment donc se concilie-t-elle avec l'amour-propre ? Ce problème ne se pose pas pour Socrate qui fonde l'amitié sur l'intérêt; il se pose à peine pour Platon, qui croit l'amour du bien antérieur à tout autre amour et en fait sortir également l'amour-propre et l'amitié. Aristote, qui regarde l'amour de soi comme le premier et le plus fort de nos penchants, s'attache à établir qu'il n'exclut point l'amitié, mais plutôt qu'il l'explique.

En effet, on ne comprendrait pas cet attachement à une personne qui constitue l'amitié, si on ne le trouvait réalisé

1. Sur cette question, voir *Eth. Nic.*, IX, IV ; IX, VIII. — *Grande Mor.*, II, XIII. — *Eth. Eud.*, VII, VI.

ailleurs : dans l'amour de soi. « On est pour son ami ce qu'on est pour soi-même ; car l'ami, c'est un autre soi-même ». L'amour-propre éclaire donc l'amitié ; il sert à la définir. Ce n'est pas qu'il en soit le principe. L'amitié ne se ramène pas à l'amour de soi, mais elle lui ressemble. Aristote n'a garde de les confondre, mais il les rapproche. « La définition de l'amitié se tire de la définition de l'amour-propre. » « Quelques-uns croient que chacun s'aime avant tout lui-même, et ils prennent ce sentiment pour type de l'amour qu'on éprouve pour les autres, ou de l'amitié. »

L'amour de soi est antérieur à l'amitié ; il est plus naturel et plus fort. Les proverbes, ui s'appliquent à l'amitié [1], s'appliquent encore mieux à l'amour-propre : « car la plus forte amitié, c'est celle qu'on éprouve pour soi-même ». D'ailleurs, l'amour qu'on se porte à soi-même ressemble de tous points à celui qu'on éprouve pour autrui. Qu'on passe en revue tous les traits caractéristiques de l'amitié, il n'en est pas un qui ne s'applique à l'amour-propre. L'amitié est une εὔνοια, c'est-à-dire qu'elle consiste à vouloir du bien aux autres, par amour pour eux. « Or chacun se veut aussi du bien à lui-même, et n'accepterait pas de devenir un autre, quand il devrait posséder tous les biens. »

L'amitié est une ὁμόνοια, c'est-à-dire que l'ami partage tous les sentiments de son ami, s'afflige et se réjouit avec lui ; « or chacun sympathise aussi avec lui-même [2] ». L'accord des facultés de l'âme ou l'unité du caractère répond à l'accord des amis : c'est ainsi que, chez Platon, une même vertu, la justice, règle les rapports des facultés entre elles et des hommes entre eux. Chacun trouve à vivre en lui-même le même plaisir que l'ami à vivre en

1. *Eth. Nic.*, IX, VIII, μία ψυχή — κοινά τά τῶν φίλων — ἰσότης φιλότης — γόνυ κνήμης ἔγγιον.

2. *Éth. Nic.*, IX, IV.

compagnie de son ami : il se complaît en ses souvenirs, il s'enchante de ses espérances. Enfin, comme l'ami fait des vœux pour conserver son ami, chacun s'attache à sa propre vie. En somme, l'amour change d'objet sans changer de nature ; il n'y a qu'une façon d'aimer ; les sentiments du φίλος et du φίλαυτος sont les mêmes.

Il y a aussi autant d'espèces d'amour-propre que d'espèces d'amitié. L'amitié et l'amour de soi se fondent exactement sur les mêmes motifs : ce qui nous fait aimer des autres, c'est précisément aussi ce que nous aimons en eux. Il y a, comme on sait, deux façons d'aimer son ami : à savoir pour lui-même et pour ce qu'il y a en lui d'*essentiel*, c'est-à-dire la vertu, ou bien pour ce qui ne lui est pas vraiment personnel et ne se rencontre qu'*accidentellement* en lui, comme l'utilité ou l'agrément. Il y aura donc également deux façons de s'aimer soi-même. En effet, on distingue dans l'âme une partie essentielle, la *raison*, et une partie inférieure et irrationnelle, faite de passions en lutte. Aime-t-on en soi la raison ? La *philautie* (amour de soi) prend alors un sens honorable : elle est l'amour de soi, non seulement légitime, mais noble et élevé. S'aime-t-on au contraire dans ses facultés inférieures : la *philautie* s'entendra au sens injurieux et vulgaire, celui d'amour-propre ou d'égoïsme.

Le φίλαυτος au sens vulgaire, ou l'égoïste, est celui « qui s'attribue la meilleure part dans l'ordre des honneurs, des richesses, des plaisirs matériels ». Les biens qu'il convoite sont de ceux « dont les hommes se disputent la possession » ; il aura donc des rivaux, il n'aura point d'amis. Mais celui qui ne se fait pas aimer ne s'aime pas non plus lui-même ; l'égoïste, qui s'aliène les autres, se prend aussi en haine. Égoïste est synonyme de méchant ; « le méchant, en toutes actions, n'a en vue que lui-même, et plus il est méchant, plus il est égoïste ». Or le méchant est odieux à lui-même, sa volonté ne s'accorde pas avec ses désirs ;

il préfère le plaisir qui doit lui nuire au bien; par lâcheté et par paresse, il s'abstient de prendre le parti qu'il juge le meilleur; il arrive, quand il s'est souillé de crimes, qu'il fuie la vie et se tue. Il ne recherche la société des autres que pour échapper à lui-même et à ses pensées : il n'y a rien dans sa vie qu'il ne regrette ; le passé lui fait horreur, et l'avenir l'épouvante. « Comme il n'a en lui rien d'aimable, il ne sent pas non plus pour lui-même d'amour. » Il semble paradoxal, mais il est exact de dire que l'égoïste ne s'aime point. Il voudrait s'aimer, mais il n'en sait pas le moyen. La philautie vulgaire ou l'égoïsme donne seulement l'illusion de l'amour de soi, comme les liaisons d'intérêt et de plaisir donnent l'illusion de l'amitié. Cependant le méchant peut s'aimer lui-même, en tant qu'il n'est pas entièrement méchant, comme l'ami par intérêt est encore un ami, en tant qu'il reste accessible à d'autres sentiments que l'intérêt.

Le véritable amour de soi est celui qui se rencontre chez l'homme de bien, comme la véritable amitié est l'amitié vertueuse. L'homme de bien s'aime lui-même. Il est fidèle à son caractère ; il goûte en son âme la sérénité et la paix ; il sait fixer ses désirs. Il tient l'existence pour un bien et la veut conserver. Il se reporte avec plaisir vers le passé et ne conçoit rien que d'heureux dans l'avenir. Il n'a point en son cœur de sentiment que sa raison n'approuve et il « ignore le repentir », étant ce qu'il veut être.

L'homme de bien, n'ayant rien en lui que d'aimable, est donc porté à s'aimer. Il s'aime autrement que l'égoïste; il ne suit pas sa passion; ce n'est pas l'utile, mais le bien qu'il poursuit. Ce ne sont pas les richesses et les honneurs qu'il convoite, mais la justice, la tempérance et toutes les vertus. « Il s'aime donc plus que ne fait l'égoïste, car il choisit pour sa part les meilleurs et les plus grands des biens et ce qu'il aime en lui, c'est encore la partie excellente et maîtresse de son âme, la raison. » Dans le temps qu'il

s'aime, il se fait aimer. L'émulation des hommes dans le bien est profitable à tous et à chacun. Tandis que le méchant ne se nuit pas moins à lui-même qu'aux autres, celui qui fait le bien y trouve son avantage, en même temps qu'il se rend utile aux autres. On se fait donc aimer alors qu'on s'aime soi-même; on est à la fois et aux mêmes conditions φίλαυτος et φίλος.

Il est vrai que l'homme de bien est dévoué à ses amis, à sa patrie, jusqu'à mourir pour eux, qu'il leur abandonne les richesses, les honneurs, tous les biens qu'on envie, et ne garde pour lui que la vertu. Car il préfère une joie intense et courte à des plaisirs médiocres et qui durent, une année de vie pleine et généreuse à des années de vie quelconque, une seule action d'éclat à une série d'actes sans valeur. Mais son compte est bon : « il cède à son ami les richesses, il se réserve la vertu; c'est lui qui a la meilleure part ». Il n'envie pas non plus à son ami les honneurs; il ne lui envie pas même le mérite de bien faire. Est-ce donc qu'il consent à lui céder en vertu ? Non, mais il trouve plus beau d'inspirer des actes de vertu que d'être lui-même l'auteur de ces actes. Ainsi donc il ne s'oublie jamais : il aime son ami, mais il s'aime lui-même et plus encore. Il pratique le dévoûment; il n'est point égoïste ; il ne paraît donc pas s'aimer, et en effet il ne s'aime pas, au sens vulgaire du mot. Mais ce qu'on appelle le dévoûment, c'est en réalité le plus haut degré de l'amour de soi. Ce qui passe pour l'oubli de soi, c'est le plus profond attachement à soi; le dévoûment, c'est la poursuite des biens les plus grands et le renoncement aux moindres. L'homme généreux s'aime vraiment lui-même; c'est plutôt l'égoïste qui ne s'aime pas ou s'aime mal.

Aristote se tient à égale distance des Épicuriens et des mystiques : les uns, trop grossiers pour reconnaître le désintéressement dans l'amitié, les autres, trop raffinés pour concevoir l'amitié en dehors d'un désintéressement pur et

absolu. Il s'efforce d'établir avec les premiers que l'amitié n'est pas exclusive de l'amour de soi; mais il ajoute qu'elle n'est pas réductible à cet amour. Il ne fait pas non plus sortir l'amitié de l'amour-propre; il montre qu'elle y aboutit, sans y tendre. Mais comment explique-t-il que le plus fort amour de soi coïncide avec l'amitié la plus intéressée? Il faut qu'un même principe produise ces deux affections, que ce qui nous fait aimer des autres soit aussi ce qui fait qu'on s'aime soi-même; ce principe, c'est la vertu. De plus, l'ami est un autre nous-mêmes, sa personne ne diffère pas de la nôtre; elle est constituée essentiellement par la raison, et la raison est identique en chacun de nous. Aimer son ami ou s'aimer soi-même, en tant que raisonnable et bon, c'est donc aimer en deux personnes la même chose. Le noble amour de soi et l'amitié vertueuse ont le même objet, tendent à la même fin, sont une même affection.

Aristote redoute les excès du désintéressement; il fait de l'amour-propre le correctif de l'amitié, comme d'autres (les Épicuriens) feront de l'amitié le correctif de l'amour-propre. Il remarque que l'oubli de soi a des limites; ainsi on souhaite à ses amis les plus grands des biens, on n'irait pas jusqu'à souhaiter qu'ils fussent dieux. Il a recours à l'argument favori des utilitaires; il justifie l'amitié par ses bienfaits, il prouve qu'elle nous est nécessaire. Le malheureux a besoin de secours, de consolation, de sympathie : la présence d'un ami est un soulagement à ses peines. Mais l'homme heureux, le sage ne se suffit-il pas à lui-même? Non, car « nul ne voudrait posséder tous les biens, à la condition d'en jouir seul ». Il faudrait, pour se plaire dans la solitude, être plus ou moins qu'un homme, être une brute ou un dieu. Le sage voudra vivre en la compagnie d'autres hommes, et non pas de premiers venus et d'étrangers, mais d'amis.

Le bonheur n'est point l'indépendance, αὐτάρκεια. Il est « un acte ». Mais l'action la plus intense ou la vie la plus

pleine est celle qui se répand au dehors. « Il n'est pas facile d'agir d'une façon continue, quand on se renferme en soi-même ; cela est plus facile, quand on s'unit à d'autres, ou qu'on agit pour d'autres ». L'intensité de la vie est liée à son extension. Il y a moins d'éléments de bonheur dans la vie personnelle que dans la vie sociale.

En outre, le bonheur croît quand on le partage. C'est pourquoi, « si les malheureux ont besoin d'être secourus, les heureux ont besoin de communiquer leurs joies ». Bien plus, on sent mieux le bonheur de ses amis que le sien propre. « Nous pouvons mieux voir ceux qui sont près de nous que nous-mêmes, et leurs actions que les nôtres [1]. » Nos amis étant d'autres nous-mêmes, nous jouissons de leur bonheur, comme du nôtre, et nous en jouissons plus que du nôtre, parce qu'il nous est extérieur, parce que nous le voyons de nos yeux, tandis que notre bonheur, à nous, enfermé dans notre conscience, est confusément senti.

En résumé, l'expansion de la vie, son rayonnement au dehors se traduit pour nous par un accroissement de bonheur. Enfin, selon le mot de Théognis, la vie en commun avec les bons est un apprentissage de vertu. La perfection individuelle se développe donc dans la vie sociale, et le bonheur individuel dans l'amitié. Nous ne pouvons jamais nous passer d'amis.

Conclusion.

Dégageons les traits essentiels et originaux des théories d'Aristote. L'*Éthique à Nicomaque* est d'abord l'œuvre d'un moraliste délicat. On y trouve une analyse fine et pénétrante de l'amitié. Toutes les formes et les nuances de ce sentiment complexe sont notées et décrites. Mais des

1. *Eth. Nic.*, IX, ix, x.

vues d'ensemble dominent les observations de détail, les distinctions ingénieuses et les remarques profondes; Aristote joint à la finesse du moraliste l'esprit systématique du philosophe. Il passe en revue tous les caractères de l'amitié, mais il distingue les caractères accidentels et essentiels, et subordonne les uns aux autres. L'essence de l'amitié, dit-il, c'est d'aimer. Cette proposition se trouve déjà chez Platon. Mais rien de plus trompeur qu'une formule; des doctrines diverses peuvent avoir un énoncé identique. L'amitié, en effet, est pour Platon un *désir*, pour Aristote, un *acte;* or l'acte, ce n'est point le désir, mais le terme du désir, son accomplissement. En outre, la définition péripatéticienne de l'amitié se rattache à une théorie psychologique. Agir, c'est être, c'est vivre, c'est prendre conscience de sa vie ou de son être. L'action est supérieure à la passion; aimer vaut donc mieux qu'être aimé. L'acte engendre le plaisir; le plaisir de l'amitié est tout dans l'acte d'aimer. L'activité de l'homme se répand au dehors : nous vivons dans les autres autant qu'en nous-mêmes; or sortir de soi, vivre avec d'autres en communion de sentiments et de pensées, c'est justement aimer. Des exemples heureux, des analyses profondes servent d'illustration et de commentaire à cette théorie abstraite.

Aristote entend encore par amitié l'attachement à une personne. Par là, il se distingue de Platon, pour qui toute affection est ou tend à devenir impersonnelle, ayant pour objet l'absolu. L'amitié, suivant lui, est d'autant plus parfaite qu'elle est plus intime, c'est-à-dire qu'elle s'étend à un cercle de personnes plus restreint, qu'elle est plus exclusive dans ses choix, plus jalouse. La philanthropie est une vertu médiocre; « il est plus beau de faire du bien à des amis qu'à des étrangers. » C'est que l'amour qui s'adresse à tous les hommes est faible, étant déjà à demi impersonnel, abstrait; l'amitié la plus forte est celle qui lie deux personnes l'une à l'autre, parce qu'alors leurs âmes

se pénètrent et se fondent en une. A d'autres points de vue pourtant, l'amitié paraît impersonnelle. Ainsi elle se fonde sur la vertu ; mais la vertu, pour Aristote, c'est l'homme vertueux. Aimer un homme pour sa vertu, c'est l'aimer pour lui-même, pour ce qu'il y a en lui de personnel et d'intime. La personnalité réside dans la raison. Tout composé et, par exemple, une ville, doit être définie par sa partie essentielle et maîtresse ; dans l'homme, cette partie essentielle est la raison ; l'homme, c'est l'être raisonnable. L'amitié, c'est donc l'attachement à une personne et spécialement à la raison qui est en elle, qui est son être même.

C'est parce que le fond de la personne est la raison, que l'amitié se concilie avec l'amour-propre. En effet, la raison, qui est le principe de l'individualité, ne laisse pas d'être identique en tous les hommes. Que ce soit mon ami ou moi-même que j'aime, c'est toujours la raison et la même raison que j'aime. L'amitié n'a pas d'autre objet que l'amour-propre. Il suit de là qu'elle a aussi les mêmes caractères et qu'elle se divise en un même nombre d'espèces. « Mon ami, c'est un autre moi-même. » Cette proposition a un sens métaphysique qui éclaire et qui fonde sa vérité psychologique et morale.

De toutes les théories psychologiques de l'amitié, la théorie péripatéticienne est la plus précise en ses détails, et, dans son ensemble, la plus harmonieuse. Ses exactes analyses sont d'accord avec les vues morales les plus hautes, si bien qu'elles paraissent tour à tour les impliquer ou s'en déduire. Aristote assigne à l'amitié un fondement rationnel, la vertu, sans lui ôter, comme Platon et les Stoïciens, son caractère d'attachement personnel. Il montre comment se concilient en elle l'universel et l'individuel. Il concilie encore le désintéressement de l'amitié et les exigences de l'amour-propre : il établit leur analogie sans conclure, comme Épicure, à leur identité. Il étudie donc

sous toutes ses faces le problème de l'amitié et résout les difficultés métaphysiques, morales et psychologiques qu'il soulève.

IV. — Épicure.

Platon confond l'amitié et l'amour; Aristote distingue avec précision l'amitié proprement dite, les affections de famille et celles qui existent entre concitoyens, mais il maintient leurs rapports et voit en elles les formes diverses d'un même sentiment. Épicure, au contraire, entend l'amitié au sens étroit et moderne du mot; il l'oppose à l'amour, aux affections domestiques; il la tient pour exclusive et non pas seulement pour distincte de tous autres sentiments. Au point de vue logique, la conception épicurienne de l'amitié est en progrès sur celles d'Aristote et de Platon; elle est plus claire, plus précise. Il était aussi important et, à ce qu'il paraît, aussi malaisé de distinguer, comme Épicure, l'amitié des autres affections humaines, que de la distinguer, comme Aristote, de l'affinité des éléments. Épicure est à Aristote ce qu'Aristote est à Empédocle.

Mais tel est le rapport de nos affections que, s'il nous arrive de méconnaître l'une d'elles, nous devenons incapables de comprendre les autres. Ainsi il a manqué à Épicure, pour admettre le désintéressement en amitié, de rendre justice, comme Aristote, à l'amour des mères. On peut soutenir que sa conception particulière de l'amitié, que la place qu'il lui accorde dans la vie humaine, dérivent indirectement de ses théories sur l'amour et la famille.

Tout d'abord la particulière estime en laquelle les Épicuriens tiennent l'amitié est un paradoxe psychologique qui s'explique aisément. En se retranchant l'ambition et l'amour, les Épicuriens se sont rendu l'amitié nécessaire.

Ils se désintéressent de la cité comme de la famille, ils se tiennent systématiquement à l'écart des affaires publiques, ils ont pour devise le mot de Néoclès, frère d'Épicure : « Cache ta vie, λάθε βιώσας. » L'amitié est donc leur unique refuge contre l'isolement individuel. L'égoïsme ne supprime nullement le besoin d'affection ; l'Épicurien veut être aimé, il veut goûter même la joie d'aimer. La vie sans l'amitié n'est pas tenable, elle manque à la fois de sécurité et de joie. L'αὐτάρκεια n'est pas un dogme épicurien. Épicure blâme Stilpon d'avoir dit que « le sage se suffit à lui-même et ainsi n'a pas besoin d'amis[1] ». « Lorsqu'on prend simplement pour but de conduite le bonheur, dit très bien Guyau, on sent mieux son insuffisance personnelle, on a plus besoin de s'appuyer sur autrui. » En fait les égoïstes sont souvent « d'humeur sociable, témoin Atticus : « Cet épicurien raffiné, ce maître dans l'art de bien vivre savait que « la vie n'est plus la vie, si l'on ne peut se reposer dans l'affection d'un ami[2] ». Il avait renoncé aux émotions des luttes politiques, aux triomphes de la parole, aux joies de l'ambition satisfaite ; mais, en revanche, il prétendait jouir de tous les charmes de la vie intérieure. Plus il s'était retranché et renfermé en elle, plus il était difficile et délicat sur les plaisirs qu'elle peut donner ; comme il ne s'était laissé que ceux-là, il voulait les goûter pleinement, les savourer, en vivre. Il lui fallait des amis, et parmi eux les plus grands esprits, les plus nobles âmes de son temps. Son activité, qu'il n'employait pas ailleurs, il la mettait toute à se procurer les douceurs de la société que Bossuet appelle le plus grand bien de la vie humaine[3]. »

1. SÉNÈQUE, *Ep.*, 9.

2. *Cui potest esse vita vitalis, ut ait Ennius, qui non in amici mutua benevolentia conquiescat ?* (CICÉRON, *De Amicit.*, 6).

3. GASTON BOISSIER, *Cicéron et ses amis*, p. 154. Tout le second chapitre de l'étude sur Atticus, épicurien épris des charmes de l'amitié, lui-même ami dévoué et négociateur d'amitiés, est à lire.

Non seulement l'amitié répond seule, chez les Épicuriens, au besoin d'affection, mais la façon même dont ils la conçoivent trahit leur aversion pour toute autre affection. Ainsi l'amitié épicurienne est l'antithèse de l'amour. Elle n'est point un élan aveugle et passionné, un entraînement; l'imagination et les sens n'y ont aucune part; elle naît de la réflexion et du calcul; on ne dirait point d'elle qu'elle est un « excès ». Il ne faut pas, en effet, que l'amitié d'Épicure pour Métrodore nous fasse illusion. En suivant son cœur, le philosophe a pu dépasser ses principes. L'amitié épicurienne est délicate, raffinée et exquise; mais elle est toujours calme, froide, bien plus, superficielle et légère; elle ne comporte pas l'oubli de soi; si l'ami se dévoue à son ami, c'est qu'il y trouve son intérêt ou son plaisir. Aux yeux de l'Épicurien, le scandale de l'amour, sa folie, c'est cet absolu renoncement à soi, à son intérêt, dont l'amitié, au contraire, serait toujours exempte.

La supériorité de l'amitié sur toutes nos affections tient donc à ce qu'elle est toujours inspirée de notre intérêt. Épicure a encore une autre raison de la préférer à tous les engagements qui nous lient envers nos semblables : c'est qu'elle est contractée librement. L'Épicurien se réserve le droit de choisir ses affections. Il s'affranchit de toute obligation imposée par la nature et les lois; ainsi, par exemple, il ne se croit pas lié envers la famille, la patrie. Il a en quelque sorte une si haute idée de l'amour, il y fait entrer tant de délicatesse, de fierté ombrageuse et jalouse, qu'il ne la conçoit pas en dehors du don entièrement libre de soi-même et de l'affection élective. De tous les sentiments, l'amitié est donc le seul auquel il s'abandonne, parce qu'il est le seul qui n'implique la contrainte d'aucun devoir et qui soit toujours dans le sens de ses goûts, de ses intérêts et de son plaisir.

L'amitié, sans doute, crée des devoirs. « S'il le faut, dit Épicure, le sage mourra pour son ami. » Mais ces devoirs,

nous nous les imposons à nons-mêmes; il nous plaît de les reconnaître et de les suivre. A la théorie épicurienne du libre arbitre, ou indépendance de la volonté, répond naturellement celle de l'égoïsme, ou indépendance du cœur. Être égoïste en affection, c'est en effet revendiquer sa liberté, se défendre de toute passion envahissante, comme l'amour, se refuser à porter la chaîne du mariage, c'est réserver son cœur pour les affections libres, c'est le donner et le reprendre à volonté; c'est, dans l'amitié même, rester maître de soi, garder le souci de son intérêt, ne pas perdre de vue son plaisir; c'est enfin consentir à aimer, s'y complaire, sans se livrer jamais. L'ami épicurien a conscience qu'il a été libre d'aimer, qu'il est libre en aimant, qu'il est libre encore de cesser d'aimer. C'est cette faculté de se reprendre, ou, pour mieux dire, cette constante possession de soi qui est le caractère essentiel de l'amitié égoïste.

En résumé, l'amitié épicurienne peut être définie *l'affection qui survit à la disparition de l'esprit de famille et de cité, et qui doit remplacer tous les penchants sociaux.* De là se déduisent tous ses caractères : elle sera d'abord forte et développée, n'ayant point de rivales. Elle sera ensuite le contre-pied des autres affections. Ainsi, tandis que nous nous faisons un devoir d'aimer notre famille, notre patrie, nous trouvons notre plaisir à aimer nos amis. Toutes nos affections nous sont imposées par la nature, la tradition, les lois; elles sont un assujettissement, une contrainte; l'amitié seule relève de la volonté, elle est maîtresse de son choix, elle règle sa destinée, elle est indépendante et libre. L'amour et, en général, toute passion, nous ôte la possession de nous-mêmes, l'amitié nous la laisse entière. L'amour est aveugle, emporté; l'amitié est calme, réfléchie. L'un est contraire à notre intérêt, l'autre s'y conforme toujours. Ainsi c'est l'éloignement d'Épicure pour la famille, la cité, et aussi pour les passions troublantes, comme l'am-

bition et l'amour, qui l'attire vers l'amitié, et sa conception particulière de l'amitié est l'antithèse des sentiments qu'il désapprouve et des passions qu'il condamne. Ses répugnances expliquent ses goûts.

Mais cessons de considérer du dehors l'amitié épicurienne et de la définir par ses contraires. Étudions-la en elle-même. Elle se fonde sur l'intérêt et dérive de l'amour-propre. Socrate et Aristote soutenaient la conformité de l'amitié et de l'amour de soi ; Aristippe et Épicure soutiennent leur identité. Il faut l'entendre ainsi : ou l'amitié se ramène à l'amour-propre, ou l'amour-propre se convertit en amitié.

Mais la difficulté est grande de réduire l'un à l'autre deux sentiments aussi contraires que la sympathie et l'égoïsme. Cette difficulté, les Cyrénaïques l'ont jugée insoluble. Aristippe avait dit : « On a un ami pour l'utilité ; c'est ainsi qu'on aime un de ses membres, tant qu'on jouit de son usage[1]. »

Ses disciples s'accordent à dire que l'amitié et l'intérêt sont incompatibles ; ils se divisent sur la question de savoir s'il faut donner le pas à l'intérêt sur l'amitié ou à l'amitié sur l'intérêt. Hégésias et ses partisans prétendent que

l'amitié n'est rien, non plus que la bonté et la bienfaisance, attendu que nous la recherchons pas pour elle-même, mais pour son utilité, et que, si cette utilité vient à disparaître, elle-même s'évanouit.

Annicéris, au contraire, croit que celui qui possède un ami est heureux, fût-il éprouvé par ailleurs et eût-il personnellement peu de joies en partage.

On n'admet pas un homme en son amitié seulement par intérêt, dit-il, en sorte que si cet homme n'est plus utile, on

1. Diogène Laerce, II, 8, 91.

se détourne de lui ; mais on l'aime aussi, en vertu d'une bienveillance innée, qui fait supporter pour lui les tourments. Quoique le plaisir soit posé comme fin, et qu'on en considère la privation comme un mal, on acceptera pourtant volontiers de souffrir, par amour pour son ami.

Enfin, Théodore donne à entendre que les sages penseront comme Annicéris, et les insensés, c'est-à-dire la foule, comme Hégésias. Pour lui, il est d'avis que l'amitié ne convient à personne : les insensés n'en voudront pas, si on en retire l'utilité, et les sages, se suffisant à eux-mêmes, n'auront pas besoin d'amis [1].

La division des Cyrénaïques sur la question de l'amitié n'est-elle pas l'illustration et la preuve de l'infranchissable abîme qui sépare le dévoûment et l'intérêt ? L'opinion qui conclut contre l'amitié et soutient qu'elle doit être subordonnée à l'égoïsme, n'a pas seulement pour elle la majorité des suffrages (Hégésiaques, Théodoriens) ; elle paraît être encore la plus conséquente et la plus logique. En effet, Annicéris invoque un instinct de bienveillance (γεγονυῖαν εὔνοιαν) qui fait échec à l'égoïsme : il admet donc la dualité psychologique de la sympathie et de l'intérêt.

Épicure sent que, pour être fidèle à l'utilitarisme, il faut ramener l'une à l'autre, et faire voir dans l'amitié la plus dévouée la transformation et le triomphe d'un égoïsme délicat. Il s'applique à démontrer que l'amitié, comme les vertus, est inséparable du plaisir [2]. Il établit que ses principes ne lui retirent pas le droit d'aimer ses amis comme lui-même.

Suivant lui, nous avons lieu d'abord d'être reconnaissants envers nos amis. Nous ne pouvons en effet nous

1. Diogène Laerce, II, 8, 93, 97, 98.

2. *Ut enim virtutes, sic amicitiam negant posse a voluptate discedere. — Quæque de virtutibus dicta sunt, quemadmodum eæ semper voluptatibus inhærerent, eadem de amicitia dicenda sunt.* Cicéron, *De Fin.*, I, xx, 66, 68.

passer d'eux et de leurs services. Mais il ne nous suffit pas, pour aimer nos amis, de sentir à quel point leurs services nous sont nécessaires. Il y a loin encore de la reconnaissance à l'amitié. Épicure le reconnaît et distingue deux formes ou degrés de l'amitié, à savoir *l'amitié qui se fonde sur l'intérêt* et *celle qui repose sur l'attrait ou le charme*.

« L'amitié commence par le *besoin;* mais elle se soutient par les *jouissances* de la *vie en commun*[1]. »

« L'amitié non seulement *garantit* très fidèlement, mais encore *produit* le plaisir autant pour nos amis que pour nous[2]. »

Ceux qui sont assez heureux pour vivre avec des hommes de même tempérament et de même opinion ont trouvé de la *sûreté* dans leur société ; cette disposition réciproque d'humeur et des esprits a été le gage solide de leur union, elle a fait la *félicité* de leur vie[3].

Nous avons de la reconnaissance pour nos amis, en tant qu'ils sont notre soutien, notre recours : nous avons pour eux de l'affection, en tant qu'ils sont notre réconfort, notre joie. Nous passons de l'un à l'autre de ces sentiments ; ou plutôt, nous les éprouvons ensemble.

Sans l'amitié, dit Cicéron, exposant la thèse épicurienne, nous ne pouvons en aucune manière posséder un bonheur solide et durable; mais nous ne pouvons conserver l'amitié, si nous n'aimons nos amis comme nous-mêmes[4].

En d'autres termes, il est de notre intérêt d'avoir des amis ; mais nous n'en pouvons avoir que si nous renonçons à la poursuite de notre intérêt.

Il y a là, semble-t-il, une contradiction manifeste. Tou-

1. Diogène Laerce, X, 120.

2. *Amicitiæ non modo* fautrices *fidelissimæ, sed etiam* effectrices *voluptatum tam amicis quam sibi.* Cicéron, *De Fin.*, I, xx, 67.

3. Épicure, *ap.* Diogène Laerce, *Maxime*, xliv, trad. anonyme, Amsterdam, 1758.

4. *De Fin.*, I, xx, 67.

tefois, si l'intérêt « triomphe dans sa propre défaite » (La Rochefoucauld), s'il jouit de se sacrifier, s'il trouve dans l'amitié des plaisirs plus vifs, plus délicats que ceux qu'il éprouve à se satisfaire lui-même, il reste alors paradoxal, mais il devient exact de dire que l'égoïsme peut conduire à aimer ses amis comme soi-même et plus que soi-même. Telle est justement la pensée d'Épicure. L'amitié par elle-même, utilité à part, est une source de jouissances, un élément de bonheur. Elle « se lie étroitement avec le plaisir. Nous jouissons de la joie de nos amis comme de la nôtre, et semblablement, nous souffrons de leurs douleurs [1] ».

Dans ses plus belles maximes sur l'amitié, Épicure n'outrepasse point ses principes. Il a le droit de dire :

Le sage aura toujours pour ses amis les mêmes sentiments que pour lui-même; et toutes les peines qu'il prendrait pour se procurer à lui-même du plaisir, il les prendra pour en procurer à son ami [2].

Ou encore :

Le sage, s'il le faut, mourra pour son ami.

Cela, en effet, signifie simplement que les joies de l'amitié sont d'espèce assez délicate et rare pour qu'un égoïste raffiné veuille les acheter au prix de souffrances personnelles, qu'il juge en comparaison moindres.

L'Épicurisme n'exclut pas non plus la tendresse. Épicure reproche aux Stoïciens leur dureté :

Ils nous ôtent, dit-il, les regrets, les larmes et les gémissements sur la mort de nos amis; cette impassibilité qu'ils recommandent a pour principe un plus grand mal que l'afflic-

1. *Amicitia cum voluptate connectitur etiam et lætamur amicorum lætitiâ, æque atque nostrâ, et pariter dolemus angoribus* (*De Fin.*, I, xx, 67.)

2. Cicéron, *De Fin.*, I, xx, 68.

tion. Elle vient d'un fond de cruauté, d'une fureur sauvage et d'une vanité déréglée et sans mesure. Il vaut mieux souffrir, il vaut mieux s'affliger; oui, par Jupiter! il vaut mieux se perdre les yeux de larmes et sécher de regret [1].

Les larmes en effet ont leur douceur secrète; les Épicuriens ont connu jusqu'aux « sombres plaisirs d'un cœur mélancolique ». De plus, le bonheur passé leur laisse, non point des regrets, mais un souvenir heureux. Ils savent ressaisir par la pensée les plaisirs disparus et en jouir à nouveau. Ils mettent ainsi leurs affections à l'abri du temps. Ils ont le culte des amis absents ou morts. « Seul le sage gardera envers ses amis absents ou présents une égale bienveillance [2]. »

Sans doute, comme le remarque Plutarque, il se refuse l'espérance de retrouver ses amis après la mort et « de converser jamais en vrai » avec eux; mais il n'en juge pas moins que « la récordation d'un ami trépassé est fort douce en toute manière », et il lui arrive quelquefois de croire, « en songeant, recevoir les ombres et images de ses amis trespassés, et aller en avant pour les embrasser, encore que ce soient choses vaines qui n'ont ni sentiment ni entendement [3] ».

En résumé, l'Épicurien est un ami dévoué, tendre et fidèle. Comment donc reste-t-il égoïste? C'est qu'il songe uniquement à jouir de l'amitié, c'est qu'il l'envisage comme une condition de bonheur et non point comme un devoir. S'il est dévoué à son ami, c'est qu'il sent la joie qu'il y a à faire le bonheur d'autrui. S'il prend part aux joies et aux peines de son ami, c'est qu'il a les nerfs assez délicats pour qu'elles lui soient une souffrance personnelle. La position d'Épicure est très forte : aux égoïstes de tempérament

1. Plutarque, *Que l'on ne peut vivre joyeusement selon la doctrine d'Épicure*, xx; cité par J. Denis, *Théories morales dans l'antiquité*, I, p. 283.
2. Diogène Laerce, X, 118.
3. *Ouv. cité*, trad. Amyot.

grossier qui prétendent que l'amitié ne vaut pas ce qu'elle coûte, il répond qu'il y a seulement chez eux impuissance à sentir toute la joie d'aimer. Il entre dans les vues d'un égoïsme supérieur de se sacrifier, quand la chose sacrifiée n'est rien auprès de la joie qu'il y a à en faire le sacrifice.

Par malheur, cette forme d'égoïsme est rare et semble réservée aux âmes d'élite. Les autres seront toujours plus touchées de l'argument qui présente l'amitié comme avantageuse. Aussi Épicure ne se fait-il pas faute d'en user. Toutefois sa pensée dernière est que l'amitié, n'eût-elle pas à faire valoir ses services, serait encore estimable et bonne, car elle est en elle-même une joie.

Théories des successeurs d'Épicure.

Cicéron prétend que les Épicuriens ont varié dans leurs théories de l'amitié. Il distingue parmi les Épicuriens de son temps des orthodoxes et des indépendants. Il divise même les indépendants en deux groupes : les uns, professant cette théorie « pleine d'humanité et étrangère à Épicure [1] », qu'on commence par aimer ses amis par intérêt et qu'on finit par les aimer pour eux-mêmes ; les autres, définissant l'amitié un mutuel engagement que prennent les sages de n'aimer pas moins leurs amis qu'eux-mêmes [2].

On a lieu de s'étonner que, sur une question aussi grave que celle du fondement de l'amitié, une scission se soit produite dans la secte épicurienne, si jalouse de son orthodoxie. Mais peut-être les doctrines sont-elles sujettes à se renouveler précisément sur les points auxquels leurs adhérents prennent un intérêt toujours actuel et vivant. Au reste il arrive qu'elles se développent suivant un progrès logique, alors que leurs adversaires s'indignent de leurs

1. *Aliud humanius... nunquam dictum ab illo ipso (Epicuro). — De Fin.*, II, xxvi, 82.
2. *Ibid.*, 83.

contradictions. Voyons si la conception épicurienne de l'amitié ne se serait pas rajeunie, en restant fidèle à son principe.

Épicure soutient que l'amitié fait à la fois la sécurité et le charme de notre vie ; il est de notre intérêt d'avoir des amis, et il nous plaît d'en avoir, de nous dévouer à eux. N'est-ce pas là professer tour à tour l'hédonisme pur et l'utilitarisme? N'est-ce pas même appeler l'un au secours de l'autre? Ce que nous ne pourrions faire par intérêt, comme d'accepter les charges de l'amitié, nous le ferons par plaisir. Mais l'Épicurisme ne peut, sans revenir au Cyrénaïsme, poser que le plaisir est une fin, au même titre que l'intérêt.

C'est pourquoi les derniers Épicuriens, au lieu de juxtaposer deux principes : l'intérêt et le plaisir, établissent que l'un engendre l'autre, puis s'efface devant lui. L'amitié est une surprise : on ne songeait qu'à soi, et on en vient à se passionner pour les autres ; on part de l'égoïsme et on arrive à l'abnégation, au sacrifice. Comment s'opère un si grand changement? Épicure ne l'a point dit, mais on peut le comprendre. La transformation de l'égoïsme en amitié relève de ce que Stuart Mill appelle la « chimie mentale ». Les Épicuriens sont subtils (*satis acuti*) et démêlent les effets de l'habitude sur nos sentiments.

Les premières démarches, les premiers rapprochements et le désir de lier amitié ont leurs raisons, disent-ils, dans le plaisir personnel, mais, lorsque le progrès de l'habitude a fini par produire l'intimité, alors l'amour s'épanouit, à ce point qu'on chérit ses amis uniquement pour eux-mêmes, sans retirer aucun profit de l'amitié. En effet, si nous avons coutume de nous attacher aux lieux, aux temples, aux villes, aux gymnases, à notre champ, à nos chiens, à nos chevaux, à nos jeux par l'habitude de l'exercice ou de la chasse, combien plus facilement et plus justement cet effet pourra-t-il se produire en la société habituelle des hommes[1] ?

1. Trad. Guyau. CICÉRON, *De Fin.*, I, xx, 69. — Cf. II, xxvi, 82.

Ainsi l'amitié dérive de l'intérêt, mais elle s'éloigne de son principe; elle sort de l'égoïsme comme la plante sort du sol; elle y plonge encore par ses racines, mais elle porte plus haut sa tige et ses fleurs (*amorem efflorescere*). Son entier développement cache son origine. Il y a aussi loin de l'égoïsme à l'amitié que du germe à la plante. En d'autres termes, il semble qu'on ait visé un but, l'intérêt, et qu'on en ait atteint un autre, l'amour. L'égoïsme disparaît, son œuvre accomplie; l'amitié le remplace.

Dans cette théorie ingénieuse de l'égoïsme transformé, on ne peut méconnaître l'inspiration épicurienne. Du jour où l'empirisme a accepté le fait, ou du moins l'apparence du désintéressement en amour, il a été conduit par une logique naturelle à en chercher l'explication dans les lois de l'association et de l'habitude. On s'attache à un ami comme on s'attache aux lieux où l'on vit, et pour les mêmes raisons : les personnes et les choses nous deviennent chères par un long usage (*usus*, *consuetudo*); nous ne leur demandons même plus d'être présentement utiles, nous sommes liés à elles par le charme attendrissant du souvenir. L'Épicurisme contient en germe les doctrines de Stuart Mill. L'ami est d'abord un *moyen :* il est recherché par intérêt (*primo utilitatis causâ amicum expeti*) et comme appui; puis il devient une *fin*; il est aimé pour lui-même (*tum ipsum amari per se*). C'est ainsi que l'avare aime l'or pour l'or, après l'avoir aimé pour son usage, et que l'honnête homme pratique le juste pour le juste, après avoir dû le pratiquer en vue du bonheur.

Toutefois, s'il est conforme à la logique épicurienne d'expliquer l'amour pour autrui par les lois empiriques de l'association, il eût certainement répugné à Épicure d'admettre la fatalité psychologique de cet amour. Aussi les Épicuriens, qui soutiennent qu'on n'est point porté à aimer par la pente de l'habitude, mais qu'on prend de soi-même et librement le parti d'aimer, entrent-ils

dans l'esprit et la pensée du maître. Ils disent que les sages se lient par un contrat (*fœdus*), qu'ils s'engagent à avoir pour leurs amis les mêmes sentiments qu'ils ont pour eux-mêmes [1]. Les sages en effet sont libres et jaloux de leur liberté ; ils commandent à leurs sentiments; ils ne subissent aucun joug, pas même celui de l'affection, qui semblerait si léger et si doux à porter. C'est ainsi qu'ils s'affranchissent de l'amour, et l'amitié ne trouve grâce devant eux que parce qu'elle est volontaire.

Mais, si la théorie du contrat fait ressortir le caractère libre des amitiés, par contre, la base qu'elle leur assigne est ruineuse. Un contrat en effet est toujours révocable ; on est libre de le rompre, comme on a été libre de le former. Quelle sûreté, quelles garanties peut offrir une amitié capable de se reprendre après qu'elle s'est donnée ? Sans doute, on pense que l'attrait qui l'a fait naître doit durer et la bonne volonté des contractants se maintenir : n'a-t-on pas spécifié que les contractants sont des « sages » ? Mais alors l'amitié s'adresse à une élite, elle est exceptionnelle et rare.

D'autre part, le contrat amical, imaginé par les Épicuriens, ne va-t-il pas contre leur but, qui est de maintenir l'indépendance du libre arbitre ? Tout contrat est, par essence, obligatoire ; c'est un acte par lequel la liberté à la fois s'affirme et s'enchaîne. De plus, il est inutile que les sages conviennent d'être amis, si c'est leur intérêt ou leur plaisir, et il est illogique qu'ils prennent l'engagement de s'aimer, si cet engagement est contraire à leur intérêt. Quoi qu'en pense Guyau, Cicéron n'a pas tort de leur dire : « S'ils ont pu contracter ce pacte amical, qu'ils contractent donc aussi l'engagement d'aimer pour elles-mêmes, et sans salaire, la justice, la modération et toutes les vertus [2] ! »

1. *De Fin.*, I, xx, 70. — II, xxvi, 82.
2. *De Fin.*, II, xxvi, 83.

Dans la *théorie du contrat*, si l'amitié perd son caractère indissoluble, elle retrouve son caractère moral : elle cesse d'être présentée comme une habitude passive et machinale, comme un jeu et une surprise de l'imagination ; elle est rapportée à une décision libre de la volonté, à un choix ; elle est le don que la personne fait d'elle-même. Dans la *théorie associationniste*, au contraire, l'amitié ne répond point à l'appel direct, ou *fiat*, de la volonté ; elle s'insinue peu à peu dans l'âme, elle suit le cours naturel de son développement ; mais la lenteur même de son évolution diminue les chances et retarde le moment de sa dissolution.

Ces deux théories sont à la fois conformes et contraires à l'Épicurisme ; conformes en ce qu'elles affirment, contraires en ce qu'elles nient. Chacune d'elles est un point de vue étroit, exclusif du système. Épicure, en effet, eût sans doute admis que l'amitié est à la fois un fait *moral* ou de volonté, et un fait *naturel*, ayant dans l'âme ses racines profondes ; il eût été d'accord avec les partisans du contrat pour nous attribuer l'initiative et le choix de nos amitiés, et avec les associationnistes, pour dire que l'intérêt suggère, inspire le choix de nos amis et nos sentiments pour eux. Les Épicuriens postérieurs, loin d'être, comme le croit Cicéron, infidèles à la pensée du maître, l'ont approfondie, développée, dans le sens, il est vrai, de leurs aspirations personnelles, mais, pourtant aussi, selon la logique du système ; leurs théories sont des rajeunissements, des « enluminures », non des travestissements de l'Épicurisme primitif. Tout au plus peut-on dire qu'elles montrent les côtés vulnérables de la doctrine, qu'elles en dévoilent, sans le vouloir, l'insuffisance et la faiblesse ; en se précisant sur tous les points, en prenant un contour net, arrêté, définitif, accusant ses angles, l'Épicurisme s'est trahi lui-même ; il a laissé voir ses contradictions internes, il a permis de mesurer l'étroitesse et les bornes de son point de vue.

V. — Les Stoïciens.

On peut étudier à part, dans le système d'Épicure, la théorie de l'amitié : elle se suffit à elle-même et forme un tout ; l'amitié n'entre pas en conflit avec les affections domestiques et philanthropiques; elle les supprime et les remplace. Le Stoïcisme, au contraire, fait rentrer l'amitié dans l'amour qui lie tous les hommes entre eux; il voit dans la φιλία un cas de la φιλανθρωπία; il l'y rattache comme l'espèce au genre. Même ses fondateurs ne traitent pas expressément de l'amitié ; ils laissent aux casuistes, comme Sénèque, aux purs moralistes, comme Épictète et Marc-Aurèle, le soin d'en trouver la définition et d'en tracer les devoirs.

De plus, Épicure se borne à analyser l'amitié. Il ne prétend pas la réglementer, mais seulement la décrire; il ne dit point qu'elle ait à se conformer à l'intérêt, il prétend qu'elle s'y conforme naturellement et toujours. Il se place donc au point de vue strictement psychologique. Les Stoïciens tracent d'abord l'idéal de l'amitié, et ne cherchent qu'ensuite à en expliquer l'origine. Leurs théories morales dominent leurs vues psychologiques.

Épicure fait sortir l'amitié de l'intérêt ou du besoin (*inopia*, *imbecillitas*, *indigentia*, Cic.); le sage, dit-il, ne peut se passer d'amis. Les Stoïciens soutiennent que l'amitié est recherchée pour elle-même[1], que l'utilité peut en être la conséquence ou l'effet[2], qu'elle n'en est point le principe : le sage, suivant eux, se suffit à lui-même. Épicure et

1. *Non tam utilitas parta per amicum quam amici amor ipse delectat.* Cicéron, *De Amic.*, 14.

2. *Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam consecuta est. Ibid. — Quanquam utilitates multæ et magne consecutæ sunt, non sunt tamen ab earum spe causæ diligendi profectæ.* Cicéron, *De Amic.*, 9.

Zénon veulent affranchir l'homme des circonstances extérieures. Épicure réduit ses désirs en vue de rendre son bonheur toujours assuré ; il le place néanmoins dans la dépendance des autres hommes, puisqu'il fait de l'amitié une condition du bonheur. Zénon affranchit plus complètement le sage. Il le rend indifférent à l'estime des autres hommes et à leur amour.

Le sage dédaigne l'opinion, et il ne lui déplaît pas d'être méconnu. Épictète et Marc-Aurèle répètent le mot d'Antisthène : « C'est chose royale, quand on a fait le bien, d'entendre dire du mal de soi [1]. » Même, les Stoïciens sont bien plus complètement détachés de l'opinion que les Cyniques. Ces derniers, en effet, sont frondeurs, amis du scandale. Or, braver l'opinion, c'est en tenir compte; la prendre à rebours, c'est encore la subir. Les Stoïciens ne donnent pas, à leur suite, dans ce préjugé que tout est préjugé; ils n'ont pas la naïveté de croire que la contrepartie de l'opinion est toujours la raison. Ils blâment telles actions qui blessent le sentiment commun et n'en sont pas plus sages, comme de « marcher sur la corde, de dresser un mât (pour y monter) ou d'embrasser des statues [2] ».

Pour eux, ils n'agissent point par ostentation, mais par vertu: ils ne recherchent pas plus la réprobation que l'approbation de la foule; ils ont pour juge leur conscience. Sans doute, il y a de l'orgueil dans leur attitude en face du vulgaire; ils prétendent être, dans la société, ce qu'est la bande de pourpre dans la tunique de laine. Ils sont jaloux de leur supériorité morale. Leur vertu est intraitable, farouche; elle ne se laisse pas entamer : « Quoi qu'on fasse ou qu'on dise, il faut que je sois homme de bien; comme l'or, l'émeraude pourraient toujours dire : quoi qu'on dise,

1. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, VI; MARC-AURÈLE, *Pensées*, VII, 36.
2. ÉPICTÈTE, *Entr.*, III, XII; *Manuel*, 47.

quoi qu'on fasse, il faut bien que je sois émeraude et que je garde ma couleur [1]. »

Pour maintenir sa dignité et sauver sa vertu, le sage se retire en lui-même, il fuit la contagion du vice. Puis peu à peu il prend goût à la vie intérieure ; il se retranche dans sa liberté, il ne veut relever que de lui-même. Il n'attend rien des autres hommes, pas même qu'ils rendent hommage à sa vertu. Il s'exhorte au mépris de la gloire.

A quelles gens veut-on plaire, dit Marc-Aurèle, et pour quoi gagner ? et par quelles actions ? Bientôt le temps engloutira toutes ces choses, et combien déjà il en a englouties ! — Pénètre au fond de leurs âmes et tu verras quels juges tu crains, et quels juges ils sont pour eux-mêmes [2]. — Voilà donc les pensées qui les guident ! voilà l'objet de leurs souhaits ! voilà pourquoi ils nous aiment, ils nous honorent. Habitue-toi à considérer leurs âmes dépouillées de tout vêtement. Ils s'imaginent nuire par leur blâme, servir par leur louange, quelle vanité !

Quand on dit que le sage se suffit à lui-même, on n'entend pas seulement qu'il se place au-dessus de l'opinion, mais encore qu'il peut se passer d'amis. L'affection des hommes ne lui est pas plus nécessaire que leur estime.

Ce n'est pas qu'il choisisse d'être sans amis, mais il s'y résigne et, quand je dis qu'il s'y résigne, je veux dire qu'il supporte sans trouble la perte de ses amis [3]. — Supposons le sage privé d'affections. Sa vie sera celle de Jupiter, lorsque, le monde détruit, la nature cessant de produire, il se repose, livré à ses pensées [4].

Le sage tient toutes les affections humaines pour précieuses ; il n'en regarde aucune comme nécessaire au bon-

1. Marc-Aurèle, VII, 15.
2. M.-A., VI, 59 ; IX, 18.
3. *Ita sapiens se contentus est, non ut velit esse sine amico, sed ut possit; et hoc, quod dico, « possit », tale est : amissum æquo animo fert.* Sénèque, *Ép.* 9.
4. Sénèque, *Ép.* 9.

heur. Il se mariera, il aura des enfants ; mais, s'il perd ses enfants et sa femme, il n'en sera point troublé. Il prend son parti d'être méconnu et haï, comme il le prend de n'être point aimé. Il se persuade que la haine, non plus que le blâme, ne peut l'atteindre. Il a pour devise le mot de Socrate : « Anytus et Mélitus peuvent me faire mourir, ils ne peuvent point me nuire[1]. »

Le sage est une volonté qui ne relève que d'elle-même et sur laquelle n'ont de prise ni les mauvais traitements ni les injures. Il n'a pas besoin d'amis qui le protègent ou qui l'aiment ; il n'est pas même nécessaire qu'il en ait à protéger et à aimer, ou plutôt il ne manquera jamais d'amis ; il trouvera toujours à remplacer ceux qui lui sont enlevés.

Le monde, dit Épictète, est plein d'amis, d'abord plein de dieux, et ensuite d'hommes attachés les uns aux autres par les liens de la nature ; les uns doivent vivre ensemble, et les autres s'éloigner ; il faut se réjouir de la présence des uns et ne pas s'affliger de l'absence des autres[2].

En résumé, l'amitié ne peut, comme le prétend Épicure, dériver de l'intérêt. L'intérêt en effet se ramène au besoin ; « le besoin implique nécessité, et aucune nécessité ne pèse sur le sage[3] ». Si l'amitié était, comme le prétendent les Épicuriens, un appui et un refuge contre l'infortune, elle serait elle-même une dépendance ; recourir à des amis dans le besoin, c'est implorer contre les circonstances extérieures un secours qui vient lui-même du dehors ; or le sage ne doit compter que sur lui-même. Quand nous serions, grâce à nos amis, affranchis du besoin, nous n'en aurions pas moins besoin d'amis. L'amitié intéressée est donc incompatible avec l'indépendance du sage.

1. Épictète, *Entr.*, t. 29. — Marc-Aurèle, VII, 13.
2. Sénèque, *Ep.* 9. — Épictète, *Entr.*, III, 24.
3. Sénèque, *Ep.* 9.

En réalité, ce n'est pas l'intérêt, mais l' « instinct » (*natura*, Cic.), qui crée entre les hommes des liens d'affection. On pratique l'amitié sans en escompter les avantages et avant même de les pressentir et de les connaître. L'amitié ne peut être recherchée pour les joies qu'elle donne, puisque ces joies sont consécutives à l'amitié : à l'origine tout au moins, l'amitié part d'un élan spontané du cœur, non d'un calcul égoïste. Pourquoi voir en elle par la suite un chef-d'œuvre de réflexion et de prudence, et non pas simplement encore un acte de sympathie instinctive? L'Épicurisme s'en tient aux effets de l'amitié et croit en découvrir le principe ; il ne remonte pas jusqu'aux penchants qui découlent des rapports sociaux.

L'homme est sociable par nature.

Le même rapport d'union qu'ont entre eux les membres du corps, les êtres raisonnables, bien que séparés les uns des autres, l'ont aussi entre eux, parce qu'ils sont faits pour coopérer ensemble à une même œuvre. — Tous les autres êtres ont été organisés en vue des êtres raisonnables, comme, dans tout ordre de choses, l'inférieur est fait pour le supérieur; mais les êtres raisonnables existent les uns pour les autres. Le premier attribut de la nature humaine, c'est donc la sociabilité [1].

Les rapports qui existent entre les hommes sont à la fois des rapports de société (σχέσεις) et des rapports d'affection. Il n'y a pas de société sans amour, et il n'y a pas d'amour qui n'ait son fondement dans une société naturelle. Ainsi tous les hommes, en tant qu'issus de Jupiter ou participant à la raison divine, forment une même cité (*genus humanum, civitas Jovis*), et comme tels, ils sont enclins à s'aimer les uns les autres (cette inclination est la *caritas generis humani*, φιλανθρωπία). « En même temps qu'elle unit

1. Marc-Aurèle, VII, 13, 55. Cf. Cicéron, *De Fin.*, III, xx. *Præclare... Chrysippus cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suæ.*

l'homme à l'homme, la nature met entre tous les hommes un instinct qui les porte à rechercher l'amitié [1]. » Tandis que, pour Épicure, l'homme est dégagé des liens naturels et de tout devoir, pour les Stoïciens, il est voué par nature, c'est-à-dire par inclination et par devoir, à telle et telle affection.

Le penchant qui nous porte à aimer nos semblables est d'abord aveugle, mais il devient réfléchi et libre. La sociabilité instinctive se change en sociabilité raisonnable. Le principe de nos affections est toujours la nature (*natura*); mais le mot nature désigne tantôt le penchant ou l'instinct, tantôt la volonté ou la raison. La vertu consiste, selon le Stoïcisme, à faire « de la vie humaine, au lieu d'un produit de la spontanéité naturelle, un ouvrage d'art » (Ravaisson). Il y aura donc lieu de distinguer une affection conforme à l'instinct et une affection conforme à la raison, comme on distingue une conduite naturellement bonne et moralement bonne (καθῆκον — κατόρθωμα).

Le Stoïcisme admet la conformité de la raison et de l'instinct : l'instinct serait la raison ébauchée, et la raison, l'instinct développé. Toutefois l'instinct ne garde pas nécessairement sa pureté primitive : au lieu de se transformer en raison, quelquefois il s'égare et devient la passion. En réalité, une inclination, (ὁρμή, *appetitio*) peut tourner au mal comme au bien; elle peut devenir une « passion » (πάθος, *perturbatio animi*) ou un « sentiment calme » (εὐπάθεια, *constantia*); elle peut déterminer dans l'âme un état de « maladie » ou de « santé ». Par exemple, une même inclination engendre, suivant les cas, le *plaisir* (ἡδονή, *lætitia gestiens*, *voluptas*) ou la *joie* (χαρά, *gaudium*), le *plaisir*, qui est une exultation vaine et déréglée et la *joie*, qui est un mouvement de l'âme, calme et continu [2]. De même, de

1. SÉNÈQUE, *Ep.* 9.

2. *Nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud* gaudium *dicitur; cum autem et inaniter et effuse animus exsul-*

l'instinct de sociabilité peut sortir une amitié conforme ou contraire à la raison, une vertu ou un vice.

La distinction stoïcienne de l'affection instinctive et raisonnable est analogue à celle que les Épicuriens établissent entre la poursuite aveugle du plaisir et le choix éclairé de l'intérêt. Si, suivant les uns, il faut souvent, par intérêt, renoncer au plaisir, suivant les autres, il ne faut pas moins, par raison, refouler ses instincts. La nature nous porte à aimer, la raison nous apprend comment on doit aimer, et l'amour raisonnable paraît faire violence à tous nos penchants.

Mais c'est là une illusion ; nous prenons pour des suggestions de l'instinct les exigences de la passion. L'amitié déréglée est lâche, compatissante et faible ; c'est pourquoi l'amitié raisonnable paraît impitoyable et dure. L'une, pour des maux imaginaires, comme la perte des biens, la maladie et la mort, se répand en plaintes et en gémissements ; l'autre s'interdit les marques de tendresse, les larmes et les regrets superflus. L'une est compatissante et émue, mais d'ailleurs incapable de supporter la vue des maux qu'elle devrait soulager ; l'autre est forte et virile, inaccessible à la pitié, mais secourable [1]. Il semble que les Stoïciens opposent la bonté qui part du cœur à celle qui vient de la raison. Plus exactement ils définissent l'amitié un élan de cœur, approuvé par la raison.

La raison est le vrai principe de l'amour ; c'est qu'elle est à la fois intelligence et volonté. Elle est l'intelligence qui conçoit l'ordre, et la volonté qui le réalise. Elle connaît les vrais rapports des êtres (σχέσεις), la société qu'ils forment, et elle organise cette société ; elle est l'amour qui rapproche les êtres. La raison est une ; elle n'est point tour à tour l'intelligence et la volonté, elle est la volonté intel-

tat, tum illa lætitia *gestiens. Tusc.*, IV, VI. — Cf. DIOGÈNE LAERCE, VII, 114, 116.

1. Cf. ÉPICTÈTE, *Entr.*, I, XI.

ligente ou l'intelligence active. La raison pose les lois ou les relations sociales qui découlent de la nature des hommes, et la volonté se conforme nécessairement à ces lois. Ainsi les relations naturelles de père à fils ou d'homme à homme subsistent toujours; par suite, les affections qui en découlent ne peuvent non plus cesser d'être. Un fils, quoi qu'il arrive, ne perd jamais la qualité de fils : il garde donc ou doit garder toujours intacts les sentiments du respect et de la piété filiale. Si son père est méchant, il n'est pas dispensé pour cela « de prendre soin de lui, de lui obéir en toutes choses et de le supporter, encore qu'il l'injurie ou le frappe [1] ». De même un frère, un parent, un citoyen, un homme forment avec nous, en tant que tels, une société naturelle, dont nous sommes tenus de respecter les lois. Les liens naturels, qu'il s'agisse des liens de société ou des liens du sang, sont donc antérieurs à l'affection et la fondent.

Toutefois la société n'existe à son tour que par l'affection, et les rapports naturels (σχέσεις), pris en eux-mêmes, sont extérieurs et vains. Une société n'est rien, si elle n'est une volontaire union des cœurs. Est-ce donc la nature ou la volonté qui fonde les sociétés humaines? En réalité, c'est l'une et l'autre. Épictète semble opposer l'amitié aux σχέσεις. Envers nos amis, nous ne serions liés que par notre volonté; nous créerions le lien qui nous attache à eux, et ce lien, librement formé, pourrait être aussi librement rompu; nous aurions toujours le droit de retirer notre amitié à un indigne. L'amitié n'est point constituée par les liens du sang, par l'éducation et la vie commune; car ces conditions se rencontrent sans qu'elle se produise, et elle se produit, quand ces conditions manquent.

Examine, non comme font les autres, si (deux hommes) sont nés de mêmes parents, s'ils ont été élevés ensemble,

1. ÉPICTÈTE, *Man.*, 30.

s'ils ont eu le même instituteur, mais seulement en quoi ils font consister leur utilité, s'ils la placent dans les choses extérieures ou dans la volonté... Si tu apprends qu'il y a des hommes qui font réellement consister le bien dans la volonté et le bon usage de nos pensées, ne te donne pas la peine de t'informer s'ils sont père et fils, s'ils sont frères, s'ils se connaissent et vivent depuis longtemps ensemble; d'après cette seule connaissance, prononce hardiment qu'ils sont *amis* [1].

En d'autres termes, les hommes sont amis, parce qu'ils ont les sentiments de la pure amitié, et non pas parce qu'ils ont des raisons de s'aimer. Mais ne doit-on pas dire aussi qu'être père, ce n'est pas porter le titre de père, mais en avoir les sentiments? Au point de vue moral, on ne peut séparer la société qui repose sur des bases naturelles et l'accord des volontés; ainsi, par exemple, la qualité de père entraîne l'obligation d'aimer ses enfants. Mais, au point de vue psychologique, si l'affection ne se conçoit pas en dehors de la σχέσις, la σχέσις se conçoit très bien en dehors de l'affection : par exemple, si on ne peut, sans être père, avoir les sentiments d'un père, on peut être père de nom et de fait, sans l'être de cœur.

Déduisons de ce qui précède les caractères de l'amitié proprement dite. L'amitié a-t-elle une base naturelle ou dérive-t-elle uniquement de la volonté? Faut-il distinguer deux ordres d'affection : les affections naturelles et les affections électives, les premières pouvant n'exister que de nom, les secondes étant toujours effectives et réelles? Cicéron oppose à ce point de vue la parenté et l'amitié :

L'amitié l'emporte sur la parenté, en ce que la bienveillance peut être retranchée de la parenté et ne peut l'être de l'amitié. En effet, si on supprime la bienveillance, il n'y a plus d'amitié, même de nom, mais le titre de parenté demeure [2].

1. Épictète, *Entr.*, II, xxii.
2. *De Amic.*, 5.

Les Stoïciens auraient donc, comme les Épicuriens, mis l'amitié à part, lui reconnaissant le caractère privilégié d'être toujours volontaire et morale, et regardant la volonté ou l'amour comme le principe essentiel de toute liaison ou de toute société humaine. Montaigne a dit de même, s'inspirant, à ce qu'il semble, de la pensée antique, dans ses pages sur l'amitié d'un accent si personnel :

A mesure que ce sont amitiés que la loi et l'obligation naturelle nous commande, il y a d'autant moins de notre choix et liberté volontaire; et notre liberté volontaire n'a point de production qui soit plus proprement sienne que celle de l'affection et amitié [1].

Les Stoïciens ont élevé les affections volontaires si fort au-dessus des affections naturelles qu'il leur est arrivé de dire que les secondes ne sont rien. Ainsi doit s'entendre une bizarre accusation, portée par Cassius contre Zénon. Zénon aurait dit que

à part les gens de bien, tous les hommes sont les uns pour les autres des ennemis privés et publics, des esclaves, des étrangers, fussent-ils pères et fils, frères et parents; et dans la *République*, il aurait dit encore que les gens de bien sont seuls citoyens, amis, parents et hommes libres, en sorte que, pour les Stoïciens, les parents et les enfants sont ennemis, car ils ne sont point sages [2].

Qu'est-ce à dire, sinon qu'entre ceux que la nature a destinés à s'aimer les uns les autres, le vrai lien est celui de la volonté et de l'amour ?

L'amitié est donc le type de toute affection; car, tandis qu'on peut être frères seulement par le sang ou la chair, on est toujours amis par le cœur ou la volonté. Aussi toute relation sociale doit se transformer en amitié, tout lien naturel doit être agréé, consacré par l'amour. Les rapports

1. *De Amic.*, 5. — MONTAIGNE, *Essais*, I, XXVII.
2. DIOGÈNE LAERCE, VII., I, 32, 33.

naturels d'homme à homme, de père à fils, etc., n'existent vraiment que par notre volonté. Platon appelait déjà l'amour une servitude volontaire (ἐθελοδουλεία) et les Épicuriens ne reconnaissaient pas d'autres affections que celle qui est contractée librement, ou l'amitié. Les Stoïciens accusent plus nettement encore le caractère volontaire de l'amour. En effet, nos affections ne seraient pas vraiment libres, si nous les choisissions toujours selon nos goûts; nous disposons bien mieux de notre cœur, si nous en disposons contre notre intérêt et notre plaisir, si nous nous obligeons à aimer ceux que nous devons aimer, à savoir nos parents, nos frères, nos enfants, et en général tous les hommes, voire même les méchants, si nous ne subissons en amour aucune violence, pas même celle de la passion ou de l'attrait.

Les Stoïciens, comme les Épicuriens, entendent par amitié l'amour volontaire ; mais ils font aussi rentrer dans l'amitié les affections naturelles, en tant qu'elles reçoivent l' « adhésion du cœur » (συγκατάθεσις). Enfin l'amitié proprement dite est en un sens plus volontaire que l'amitié en général. En effet, la volonté n'intervient dans les affections naturelles que pour y consentir, elle ne les règle point, elle les trouve établies, elle les respecte ; au contraire, elle crée de toutes pièces l'amitié et, après l'avoir établie, elle peut la rompre ; elle pose les termes du traité amical, et au besoin elle le dénonce. Il y a deux sortes de rapports, dit Simplicius : des rapports *naturels* et *volontaires*.

Pour ce qui est des *rapports volontaires*, l'un de nous peut les rompre par une libre décision, bonne ou mauvaise, car c'est la volonté qui les a établis. Mais, pour ce qui est des *rapports naturels*, ils ne relèvent pas de la volonté, mais de la nature. C'est pourquoi, si notre ami par méchanceté veut devenir notre ennemi, il rompt le lien qui nous attache à lui, et nous ne devons plus remplir envers lui les devoirs de l'amitié, car il ne peut plus être notre ami, mais notre ennemi. Mais toute la mauvaise volonté d'un père ne peut rompre le

lien de père à fils, car ce lien est naturel et non volontaire; et c'est à *un père* qu'on est lié, non à *un bon père*. Qu'on tombe sur un père méchant, on n'en doit pas moins s'acquitter envers lui de ce qu'on doit à un père [1].

De ce que la volonté est le principe de l'amitié, il ne s'ensuit pas que l'amitié soit libre et arbitraire dans ses choix. La volonté, en effet, se confond avec la raison, elle n'est point la liberté d'indifférence. A cette question : qui devons-nous aimer? les Stoïciens répondent : d'abord nos semblables, nos parents, nos concitoyens et, en général, tous ceux avec qui nous avons des rapports de société naturels. Cependant les affections naturelles, si nombreuses qu'elles soient, ne peuvent nous suffire. C'est notre privilège de pouvoir aimer ceux que nous ne sommes pas dans une obligation naturelle d'aimer et, quand nous avons des parents, des frères, etc., de nous donner encore et par surcroît des amis.

L'amitié paraît inexplicable, n'ayant pas de base naturelle. Ne dériverait-elle pas d'une affection naturelle, et par exemple de l'instinct général de sociabilité, ou φιλανθρωπία? Mais l'inclination qui nous porte à aimer tous les hommes ne saurait nous porter spécialement à aimer tel homme de préférence aux autres. L'amitié est encore moins réductible à l'amour de soi, comme le prétendent les Épicuriens. Dérive-t-elle donc de l'amour, selon la théorie de Platon? « Le sage aura de l'amour pour les jeunes gens dont la beauté révèle d'heureuses dispositions pour la vertu, » disent Zénon et Chrysippe. L'amour est un désir de contracter amitié, inspiré par la vue de la beauté, et il n'a pas pour fin l'union sexuelle, mais l'amitié [2] ».

Dans ces « amours saints, qui ne sont pas, selon les

1. *Commentaire sur le chap.*, xxx du *Manuel* d'Épictète.
2. Diogène Laerce, VII, 130.

Stoïciens, étrangers au sage[1] », on peut voir une forme particulière de l'amitié, mais l'amitié n'en est pas moins un sentiment original, distinct de l'amour, quoique l'amour puisse en être accidentellement le point de départ, l'occasion. L'amour est fatal, il subit l'impression de la beauté, et l'amitié est caractérisée par le choix volontaire. Si l'amitié ne se ramène ni à l'amour, ni à l'intérêt, ni à l'instinct de sociabilité en général, il reste qu'elle soit un sentiment purement rationnel.

En effet, si la raison nous commande d'aimer tous les hommes, elle ne nous commande pas de les aimer tous d'un amour égal. Il est permis au sage d'avoir un amour de prédilection pour ceux qui sont vertueux et qui lui ressemblent : cet amour de prédilection, c'est l'amitié. Nous devons sans doute aimer tous les hommes ; les méchants mêmes ne sont pas indignes de notre amour ; nous devons les aimer, non sans doute comme méchants, mais comme hommes. Cependant il faut peut-être se contraindre pour aimer les méchants, tandis qu'il n'y a qu'à suivre son cœur pour aimer les bons. Les bons sont aimés deux fois, en tant qu'hommes et en tant que bons. Nous sommes portés vers eux à la fois par la φιλανθρωπία et la φιλία. Une comparaison, familière aux Stoïciens, est celle de la société humaine avec un théâtre, où les places sont communes et où chacun ne laisse pas d'avoir en propre celle qu'il occupe[2]. De même, en principe, toutes les richesses appartiennent à la cité ou au roi ; en fait, elles sont réparties entre les citoyens ou les sujets[3]. « Dans la communauté

1. Cicéron, *De Fin.*, III, xx, 68. *Ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur.*

2. Sénèque, *De Benef.*, VII, 12. *Equestria omnium equitum romanorum sunt : in illis tamen locus meus fit proprius, quem occupavi.*

3. Sénèque, *De Benef.*, VII, 4. *Jure civili omnia regis sunt ; et tamen illa, quorum ad regem pertinet universa possessio, in singulos dominos descripta sunt, et unaquæque res habet possessorem suum.*

de la cité ou du monde, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait des droits propres à chacun [1]. »

La même comparaison s'applique à l'amitié. En principe, nous devons aimer tous les hommes; mais nous ne pouvons pratiquement témoigner notre amour qu'aux hommes avec qui nous vivons. Nous avons envers tous des devoirs, mais non les mêmes devoirs; nous sommes liés à tous nos semblables, mais nous sommes plus particulièrement liés à quelques-uns, à nos parents, à nos concitoyens, par exemple. Et, si nous sommes unis par les liens du sang, comment ne le serions-nous pas aussi par la vertu ? L'attachement particulier que nous avons pour un frère, comment ne l'aurions-nous pas pour un sage ? Est-il entre les hommes un lien plus fort que la vertu ? « Il n'y a pas, dit Épictète, de parenté plus étroite que celle qui vient du bien » (*Entr.*, IV, v). L'amour en général admet donc ces spécialisations, qu'on appelle la parenté, l'amitié, comme le communisme théorique de la cité comporte la propriété individuelle. Le Stoïcien est membre de la Cité universelle, ce qui ne l'empêche pas d'être citoyen d'Athènes ou de Rome. Au point de vue moral, il a aussi deux patries : celle des hommes et celle des sages. Il a avec la première des rapports de société (*societas*), avec la seconde, des rapports d'amitié (*amicitia*). Aristote appelait l'amitié des gens de bien, l'amitié parfaite; il reconnaissait par là même des amitiés inférieures. Les Stoïciens « disent que l'amitié se rencontre *seulement* » chez les hommes vertueux, et qu'elle se fonde sur la « ressemblance [2] ».

L'amitié n'est pas seulement rationnelle, en tant qu'elle implique un choix conforme à la raison; elle l'est encore,

1. Cicéron, *De Fin.*, III, xx, 68. *Quemadmodum, theatrum ut commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum, quem quisque occuparit; sic in urbe mundove communi non adversatur jus, quominus suum quidque cujusque sit.*

2. Diogène Laerce, VII, 124.

en tant qu'elle est maîtresse d'elle-même, en tant qu'elle exclut les mouvements aveugles de la passion, qu'elle se met délibérément au-dessus de l'espérance, de la crainte, de la commisération et de la pitié, qu'elle est aussi exempte de complaisance que fidèle et sûre. La forme noble et austère que revêt l'amitié stoïcienne atteste son caractère impérieusement volontaire.

En résumé, l'amitié part de la volonté ou de la raison. Elle ne répond pas à un penchant, à un besoin du cœur. Le sage pourrait se passer d'amis; les hommes, comme dit Marc-Aurèle, « sont en un sens, pour lui, une chose indifférente [1] ». Mais il regarde comme « préférable » d'avoir des amis, il veut en avoir. Toutes ses affections sont volontaires, en ce sens qu'il accepte les liens qui l'unissent aux autres hommes et veut en tenir compte. Mais l'amitié est l'affection volontaire par excellence. Il dépend de nous d'avoir ou de n'avoir pas d'amis, de les garder ou non, de choisir tels ou tels pour amis, de gouverner enfin notre amitié, de la rendre raisonnable.

Conclusion.

L'histoire des théories de l'amitié est un chaos. Il semble qu'au lieu de se développer logiquement, de se compléter et de se préciser, la notion de l'amitié se renouvelle entièrement d'une école à l'autre. Il faut voir si cette indépendance des doctrines est réelle, et comment elle s'explique.

Tout d'abord l'amitié n'est pas une affection naturelle, comme l'amour ou l'amour-propre. On discute pour savoir si elle dérive de l'amour, ou de l'amour-propre, ou de la sympathie, ou de la sympathie et de l'intérêt tout ensemble. C'est donc qu'elle n'est pas, dans l'ordre de l'af-

1. M.-A., V, 20.

fection, ce que Descartes appelle « une nature simple, un absolu ». De là vient qu'on conteste son originalité, qu'on démêle mal sa nature.

De plus, l'amitié ne dérive pas uniquement des penchants. Elle est proprement notre œuvre. Nous subissons l'amour, nous créons l'amitié. L'amitié n'est pas une « passion », c'est-à-dire un instinct tout formé ou qui se développe en nous ; elle est un « acte » ou une « habitude », elle émane de la volonté. Elle n'est pas un penchant, dont on subit la loi, mais une liaison, que la volonté forme d'après un idéal conçu par la raison. Nous ne créons pas seulement nos amitiés, mais le type ou la forme de nos amitiés. C'est pourquoi il y a une amitié épicurienne, une amitié stoïcienne.

Les théories sur l'amitié diffèrent suivant l'origine qu'on lui attribue et la fin qu'on lui assigne, suivant les penchants auxquels on la rattache et la direction morale qu'on imprime à ces penchants.

Si différentes qu'elles soient, ces théories ne laissent pas de présenter une suite, un progrès. Ainsi le caractère volontaire de l'amitié est mis de plus en plus en relief. Déjà Socrate distingue deux sortes d'amitié : l'une, toute instinctive, qui dérive, comme la haine, de la spontanéité des penchants ; l'autre réfléchie, volontaire, qui s'établit par un acte de générosité et de raison.

La dialectique de Platon a pour but d'élever l'âme des amours inférieures à l'amour du bien absolu, c'est-à-dire d'opérer le passage de l'instinct à la raison, des appétits à la volonté.

Aristote fait dériver l'amitié d'un choix, il la définit un acte : l'amitié consiste à aimer bien plus qu'à être aimé. D'ailleurs la raison ne s'oppose pas à l'instinct. La volonté s'empare des penchants et les gouverne ; elle est l'appétit réglé par la raison. L'amitié dérive à la fois de l'inclination et de la volonté.

Épicure fait dépendre l'amitié de la volonté seule. L'amitié est une liaison, qu'il nous plaît de former et que nous formons, parce qu'il nous plaît. Elle doit s'accorder avec notre intérêt, parce qu'en agissant par intérêt nous ne subissons aucune contrainte. Elle peut aller en apparence contre notre intérêt et se montrer dévouée, parce qu'à nous oublier nous-mêmes nous trouvons notre plaisir. Mais toujours elle consiste à agir de bon gré ou par attrait. Épicure veut que l'amitié soit un acte de la volonté libre, mais son tort est de croire que la volonté ne peut être libre, si elle n'agit en vue du plaisir.

Les Stoïciens entendent autrement l'accord du volontaire et du sensible. Suivant eux, l'amitié consiste à aimer par choix les personnes qu'on aimait déjà par inclination. Toute affection peut prendre la forme d'un choix, c'est-à-dire peut être réfléchie et voulue, mais l'amitié seule est toujours et nécessairement volontaire.

Si l'amitié est volontaire, si c'est là son caractère distinctif, original, il s'ensuit qu'elle ne sera pas une et simple. Elle revêtira autant de formes que la volonté peut poursuivre de buts différents.

Suivant Platon, l'amour a pour fin tantôt la volupté, tantôt la vertu, tantôt le Bien en soi. De là trois sortes d'amour. Encore peut-on dire qu'à la rigueur, suivant Platon, l'amour est unique, mais comporte des degrés. Tout amour se ramène à l'amour intelligible : l'amour concupiscible et l'amour irascible ne sont que des étapes dans la dialectique de l'amour. Suivant Aristote au contraire, les espèces de l'amitié se classent dans un ordre hiérarchique, mais restent distinctes, irréductibles : ce sont l'amitié intéressée, l'amitié de plaisir et l'amitié vertueuse.

Les Épicuriens et les Stoïciens s'efforcent de ramener toutes les formes de l'amitié à une seule, qui est, pour les uns, l'amitié intéressée, pour les autres, l'amitié vertueuse. Mais c'est seulement au point de vue idéal que l'amitié est

une : encore le type idéal de l'amitié diffère-t-il d'une École à l'autre. En fait, l'amitié revêt les formes les plus variées : ainsi il y a une amitié érotique et une amitié intellectuelle. La psychologie décrit ces formes, les classe, mais peut-elle les réduire à l'unité ?

Il faut distinguer les théories psychologiques des théories morales. Les philosophes anciens ne recherchent pas ce qu'est l'amitié, mais quelle est l'amitié parfaite. Cette question : qu'est-ce que l'amitié ? pour eux n'a pas de sens. En effet, il n'y a pas une amitié, mais des amitiés. Toutefois on peut comparer les différentes amitiés au point de vue psychologique, et chercher quelle est l'amitié la plus pleine, la plus aimante, ce qui ne veut pas dire, au moins nécessairement, la plus morale. Socrate et Platon disent que l'amitié vulgaire ou amitié concupiscible ressemble à l'amour du loup pour l'agneau : en effet, ce n'est pas s'attacher à une personne que de la faire servir à son plaisir. Il en est de même, selon Aristote, de l'amitié intéressée.

Il y a donc des amitiés faussement appelées telles : ce sont celles qui se fondent sur le plaisir et l'intérêt. Épicure lui-même le reconnaît ; car, s'il fait produire à l'égoïsme l'amitié, il ne dit point que l'égoïsme soit l'amitié. Toute amitié est donc désintéressée, mais tout amour désintéressé n'est pas l'amitié. Il faut distinguer encore l'attachement à un objet impersonnel, comme le Bien en soi ou la vertu, et l'attachement à une personne.

Platon et surtout les Stoïciens semblent méconnaître le caractère personnel de l'amitié. Aristote, tout en donnant pour base à l'amitié la vertu, comprend que l'amitié s'adresse à la personne, c'est-à-dire à l'homme vertueux, non à la vertu. L'amitié est même doublement personnelle : je sens mon amour pour mon ami, je jouis de cet amour, et en ce sens l'Épicurisme a raison ; mais c'est à mon ami pourtant que je suis attaché, c'est lui que j'aime et que j'aime pour lui-même. L'amitié concilie l'égoïsme

et l'altruisme: elle est la plus grande joie personnelle dans le plus complet oubli de soi. Les éléments de vérité, que renferme l'Épicurisme et le Stoïcisme, trouvent place dans la doctrine compréhensive d'Aristote.

Ainsi, une vérité d'ensemble se dégage des théories psychologiques de l'amitié. Mais faisons abstraction de cette vérité qui, aussi bien, a toujours contre elle le parti pris des systèmes. Chaque système ne laisse pas d'être lui-même une contribution à la psychologie de l'amitié : il s'enrichit de vérités partielles, il fait des découvertes dans son domaine propre. Ainsi, le Platonisme éclaire le romanesque, et l'Épicurisme, l'égoïsme de l'amour. L'amitié nous serait connue d'une manière moins précise, s'il ne s'était trouvé des philosophes qui ont concentré leur attention sur un des côtés de l'amitié, en négligeant les autres. Les modestes conquêtes de cette psychologie, que Spinoza appelle *historiola animæ*, ont été faites le plus souvent par les philosophes en apparence les plus dédaigneux de l'expérience, l'esprit de système s'alliant très bien avec l'esprit d'observation, ou plutôt tout système n'étant qu'une observation particularisée.

Si l'histoire des théories de l'amitié manque de suite, si ces théories se contredisent plus qu'elles ne se continuent, c'est qu'aucune d'elles n'est *indépendante*, c'est qu'elles sont toutes engagées dans un système de philosophie ou de morale. Cependant les théories contraires se complètent et s'éclairent ; chacune d'elles a sa moisson de faits, et la richesse des observations s'accroît en raison de la diversité des doctrines.

CHAPITRE IV

THÉORIES MORALES DE L'AMITIÉ

Socrate. — Platon. — Aristote. — Épicure. — Les Stoïciens.

L'amitié a une place dans l'histoire des idées morales. Elle est antérieure à la justice. Les peuples, comme les individus, pratiquent l'amour avant de connaître le droit. A l'origine des sociétés, l'amitié existe sans la justice : elle l'empêche de naître et, quand elle est née, elle entre en lutte avec elle. Cependant elle prépare aussi d'une façon indirecte l'avènement de la justice. La justice, en effet, c'est l'amitié universalisée. Être juste, c'est se conduire envers tous les hommes comme on se conduit envers ses amis. Il faut donc distinguer deux phases dans l'évolution de l'amitié : 1° elle s'oppose à la justice, elle se développe en dehors de la justice, et contrairement à ses lois; 2° elle donne naissance à la justice et s'y conforme.

I. — L'amitié, négation de la justice.

Dans les sociétés primitives, les hommes se divisent, non seulement en familles et tribus, mais encore en amis et ennemis. De même que l'étranger est traité en ennemi

public (*hostis*) et mis hors la loi [1], à l'intérieur de la cité, l'ennemi privé (*inimicus*) est en dehors du droit naturel. Il n'y a pour lui ni pitié, ni humanité, ni justice. En Grèce, tous les représentants de la morale populaire, les Gnomiques [2], les Sophistes [3] et Socrate lui-même répètent à l'envi que « la valeur d'un homme » (ἀνδρὸς ἀρέτη) se mesure « au bien qu'il fait à ses amis, et au mal qu'il fait à ses ennemis [4] ». Tous les devoirs sociaux découlent donc de l'amitié : on n'est pas tenu de faire du bien à tous les hommes, mais seulement à ceux dont on est l'ami. Ainsi entendue, l'amitié est la négation de la justice : l'une, en effet, implique, et l'autre exclut l'idée de privilège. La seule division des hommes en amis et en ennemis rompt le lien moral que la justice tend à établir entre eux.

Chez les Grecs, le culte de l'amitié entraîne le mépris de la justice. La haine des ennemis est trop naturelle pour paraître immorale. La haine n'est-elle pas, d'ailleurs, l'envers obligé de l'amitié, comme le plaisir de la douleur, dans le mythe de Platon? A quelqu'un qui se vantait de n'avoir point d'ennemis, Chilon dit : « Tu n'as donc point d'amis [5] ? »

En effet, si l'on a des amis, on épousera leurs haines, ou encore, si l'on a la faculté d'aimer, on aura celle de haïr. On hait en même temps et par là même qu'on aime, et avec la même ardeur. Les Grecs, reconnaissant la solidarité de la haine et de l'amour, doivent donc accepter l'une comme conséquence de l'autre. On ne voit pas, d'ailleurs, qu'il leur paraisse moins juste de se montrer dur et impitoyable aux ennemis, que bon et secourable aux amis.

1. F. de Coulanges, *la Cité antique*, pp. 228-232.
2. Thalès, Solon, Théognis, Simonide. Les textes seront rapportés plus loin.
3. Calliclès, dans le *Gorgias* de Platon.
4. Xénophon, *Mém.*, II, vi, 35.
5. Plutarque, *De l'utilité des ennemis*, 1. *Du grand nombre des amis*, 6.

Sous le régime de l'amitié, il n'y a qu'une justice, celle qui s'exprime par la loi du talion. Les Pythagoriciens définissent le droit une « réciprocité absolue [1] » : il suit de là qu'on doit rendre haine pour haine, amour pour amour, que la vengeance est aussi légitime que la reconnaissance. La joie de faire souffrir ou de voir souffrir son ennemi n'est pas tout animale ou instinctive. Il s'y mêle une idée de réparation ou de justice; c'est pourquoi on l'avoue hautement, on la goûte sans remords. « Le cœur de l'homme se resserre, dit Théognis, quand il souffre un grand mal, mais il se dilate de nouveau, quand il se venge. » Bien plus, le malheur d'un ennemi nous venge, nous console du nôtre, alors qu'il ne le diminue pas. Comme dit Thalès, « le moyen de supporter le mieux l'infortune, c'est de voir ses ennemis encore plus malheureux que soi [2]. »

C'est que sans doute, suivant l'antique notion de justice, la destinée doit répartir également entre les hommes les biens et les maux. Toutefois, on essaierait vainement de faire rentrer dans la justice, fût-ce dans la justice du talion, les sentiments des Anciens à l'égard des ennemis. Théognis, qui voulait que la haine fût franche comme l'amitié, ajoutait qu'elle est et ne doit pas rougir d'être déloyale. « Cajole bien ton ennemi, mais, lorsqu'il est sous ta main, venge-toi sans chercher de prétexte [3]. » La haine s'affranchit donc de l'honneur et des lois; elle s'ignore elle-même, lorsqu'elle prétend user seulement de représailles et se tenir dans les limites d'une juste vengeance; elle outre toujours son droit, et sa seule loyauté, c'est d'avouer sa déloyauté : le mieux qui puisse arriver entre des ennemis, c'est de se faire une guerre déclarée, ouverte.

1. Τό ἀντιπεπονθός.

2. *Élégies*, 631. — DIOGÈNE LAERCE, I, 36.

3. *Élégies*, 363. De même l'Hécube d'Homère s'écrie : « Puissé-je boire le sang noir de mes ennemis ! » cité par GIRARD, *le Sentiment religieux en Grèce*, p. 194, Paris, Hachette, 1869.

La façon dont les Anciens règlent les rapports des ennemis dérive de leur conception de l'amitié. A défaut de lien logique, il y a une association inséparable entre ces deux jugements : *Fais du bien à tes amis, maltraite tes ennemis.* Peut-être aussi, par une sorte de fatalité psychologique, la haine est-elle la réaction de l'amour. Mais, à n'en pas douter, dans l'esprit des Anciens, la tendresse en affection et la férocité dans la haine se tiennent et se répondent, et la dure condition faite aux ennemis relève le prix des faveurs de l'amitié. N'est-ce pas encore une même sorte de plaisir que l'homme trouve à semer les bienfaits et à exercer la vengeance ? Il a, dans les deux cas, le sentiment de sa force, il étend son pouvoir sur autrui. Enfin la partialité pour les amis cadre bien avec la déloyauté à l'égard des ennemis, et elle n'est pas une moindre violation de la justice. On se retient encore moins de suivre ses amitiés que ses haines. On aperçoit mieux les raisons de modérer sa colère que celle de comprimer ses élans affectueux.

L'amitié est donc volontiers plus injuste que la haine elle-même. C. Blossius de Cumes déclarait qu'il eût fait aveuglément tout ce que lui aurait commandé Tibérius Gracchus, son ami. « S'il t'avait commandé, lui disait-on, de mettre le feu au Capitole ? — Jamais il ne me l'aurait commandé. — Si pourtant il l'avait fait ? — Je lui aurais obéi. » De même, dans l'*Andromaque* de Racine, Pylade, ne pouvant détourner Oreste d'un projet criminel, se fait son complice :

Allons, Seigneur, enlevons Hermione !

En fait, l'amitié a donc toutes les complaisances. On ne la tient pas pour justiciable des lois morales; non seulement on excuse, mais on absout et on exalte les crimes

1. Cicéron, *De Amic.*, 11.

qui se commettent en son nom. Aristote, les Stoïciens, etc. s'appliqueront sans doute à la concilier avec la justice et à la fonder sur la vertu ; mais elle s'est développée d'abord en dehors de la justice, et elle en a été regardée longtemps comme indépendante. Plus tard, les casuistes défendront encore les privilèges de l'amitié. Selon Théophraste, on pouvait se départir de ses devoirs en faveur d'un ami; c'est un petit mal pour un grand bien et une petite pièce d'or vaut bien un grand monceau de cuivre [1]. Lucien fera aussi honneur à l'amitié des dévoûments qu'elle inspire, alors que ces dévoûments prennent la forme de trahisons, d'enlèvements, de meurtres.

La maxime : *Fais du bien à tes amis, du mal à tes ennemis*, est une de celles qui expriment le mieux l'esprit antique ou païen. Elle est si populaire qu'on ne pourrait énumérer tous les textes qui la citent, la commentent ou y font allusion. Un poète dira :

Il faut tout tenter et faire
Pour son ennemi défaire.

Solon adresse aux Muses cette prière : « Faites que je sois doux à mes amis et amer à mes ennemis, que ma vue inspire aux premiers le respect et la crainte aux seconds. » Le sophiste Calliclès justifie ses attaques contre la justice et la tempérance par cette raison qu'elles rendraient les hommes malheureux, « en ne leur permettant point de donner à leur amis plus qu'à leurs ennemis [2] ».

Cependant la réflexion philosophique s'efforça bientôt de dissocier les sentiments d'amitié et de haine et prétendit maintenir l'un à l'exclusion de l'autre. Mais les philosophes mêmes, qui rejettent la devise antique et qui la

1. Zeller, *Phil. der Griechen*, III, ii, pp. 692-693.
2. Pindare, *Isthmiques*, ode IV, *ap.* Plutarque, *Comment il faut lire les poètes*, trad. Amyot. — *Solon*, fr. V. — *Gorgias*, 480 E, 481 A.

combattent, ne laissent pas d'être à leur insu pénétrés de son esprit; leur cerveau la récèle en ses couches profondes. Ainsi, jusque dans les théories philanthropiques de Platon et des Stoïciens, se retrouve une certaine dureté à l'égard des ennemis ou des méchants, et l'exemple de Plutarque nous apprend quelle malveillance raffinée et raisonneuse peut se cacher dans l'âme débonnaire d'un lettré.

Socrate, le premier, aurait dit qu'il ne faut nuire à personne, pas même à ses ennemis. Cependant on ne peut récuser le témoignage de Xénophon, qui lui prête ces paroles : « Tu sais que la vertu d'un homme consiste à être meilleur que ses amis, plus impitoyable que ses ennemis. » De l'aveu de Platon lui-même, telle aurait été en effet d'abord l'opinion de Socrate, mais il en aurait à la fin compris la fausseté. « Socrate, je me suis adressé à toi-même et tu m'as dit que la justice consiste à servir ses amis et à nuire à ses ennemis ; mais plus tard tu as reconnu que le juste ne devait jamais nuire à personne, mais qu'il devait plutôt servir tout le monde[1]. »

Si, sur ce point, la pensée de Socrate a varié ou demeure incertaine, celle de Platon est ferme, catégorique et précise. La justice ne consiste point, comme le dit Simonide, à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, car sa plus haute expression serait alors la volonté d'un tyran. « Sais-tu bien à qui j'attribue cette maxime, qu'il est juste de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis ? — A qui ? — Je crois qu'elle est de Périandre, de Perdiccas, de Xerxès, d'Isménias le Thébain ou de quelque autre riche personnage, enivré de sa puissance. » La véritable justice est de ne jamais faire le mal. Il faut s'abstenir du mal d'une manière absolue : il ne faut

1. PLATON, *Crit.*, 49 A. — *Rép.*, I, 334 B. — XÉNOPHON, *Mém.*, II, VI, 35. — PLATON, *Clitophon*, 410 B.

donc pas faire le mal, même par voie de représailles. On se doit à soi-même et on doit aux autres d'être toujours bon. Faire du mal aux autres, c'est se rendre injuste et souiller son âme; c'est aussi nécessairement rendre pires ceux à qui on fait du mal, et aggraver l'injustice en voulant la punir [1].

Platon prescrit l'oubli des offenses; s'il n'enjoint pas d'aimer les méchants, il défend du moins de les haïr. Il semble avoir fermé son cœur à tout sentiment de colère et de vengeance. Cependant il revient par un détour à l'antique maxime : n'épargne pas ton ennemi. En effet, il reconnaît un seul mal, l'injustice, mais trois degrés dans le mal : *souffrir l'injustice, — la commettre, puis l'expier, — la commettre sans l'expier.* Souffrir l'injustice est un moindre mal que la commettre; ne point l'expier, quand on l'a commise, est le plus grand des maux. Si donc on a un ami qui s'est rendu coupable d'une injustice, on le traînera devant les tribunaux, on demandera comme une grâce qu'il expie sa faute. Au contraire, si on a un ennemi qui s'est souillé de crimes,

il faut par tous les moyens, par les actes, par les paroles, faire en sorte qu'il ne soit pas puni, qu'il n'aille pas devant le juge; s'il y va, il faut s'employer pour qu'il prenne la fuite et ne soit pas puni; et, s'il a volé beaucoup d'or, pour qu'il ne le restitue pas, mais le garde et le dépense à son profit et au profit des siens d'une manière injuste et impie; s'il a mérité la mort, il faut avoir soin qu'il ne meure pas, et reste éternellement méchant, ou du moins qu'il vive tel qu'il est, le plus longtemps possible [2].

1. *Rép.*, I, II, 360. — *Crit.*, 55.

2. *Gorgias*, 480 E, 480 A. De même, dit Guyau (*Irréligion de l'avenir*, pp. 160-161), « au milieu d'une sorte d'hymne à la charité et au pardon détonne tout à coup cette phrase caractéristique de saint Paul : « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger, car ce sont des charbons ardents que tu amoncelleras sur sa tête. » Ainsi le pardon apparent devient une vengeance raffinée, qui ne se remet à Dieu que pour être plus effrayante et qui, sous forme de

Ainsi donc pardonner à son ennemi, c'est le perdre ; laisser ses crimes impunis, c'est le maintenir dans l'injustice. Platon a l'air de proscrire la vengeance ; en réalité, il substitue à la vengeance brutale qui torture le corps la vengeance raffinée qui veut la mort du pécheur, sa damnation. Il veut qu'on épargne ses ennemis pour mieux leur nuire, qu'on leur fasse du mal, mais sans qu'ils s'en doutent. Il n'est pas entièrement affranchi de la maxime de Simonide, et ses théories les plus généreuses recouvrent un fond d'inhumanité.

Le Stoïcisme a supprimé la division des hommes en amis et ennemis, mais pour y substituer celle des bons et des méchants. Tous les hommes sont naturellement amis, mais les bons sont particulièrement les amis des bons. Le sage n'a point d'ennemis. Il ne hait pas les méchants, parce qu'il est à l'abri de leurs coups. Il dit avec Socrate : « Anytus et Mélitus peuvent me faire mourir, ils ne peuvent pas me nuire. » Il ne s'indigne pas contre eux, parce qu'ils sont nécessairement ce qu'ils sont. « Tel est l'ordre de la nature : des gens de cette sorte doivent de toute nécessité agir ainsi. Vouloir qu'il en soit autrement, c'est vouloir que la figue n'ait pas de suc. » Enfin il pardonne aux méchants, parce qu'ils se trompent : « Il n'y a point d'hommes volontairement méchants : c'est toujours malgré elle qu'une âme est privée de la vérité. » Le sage est donc exempt de haine : il oppose aux méchants la patience la bonté, la douceur [1].

bienfaits, peut-être de baisers, « amoncelle » sur la tête d'autrui des flammes vengeresses. On allume le feu de l'enfer pour les autres avec sa propre charité. Cette note d'indélébile barbarie, ce retour offensif de l'instinct animal de vengeance » ne sont-ils pas bien significatifs ? Si l'on veut que le texte de Platon soit ironique, l'ironie suppose du moins existants les sentiments qu'on raille et fait fond, si on peut dire, sur eux.

1. Épictète, *Entr.*, I, xxxviii, xxix, *Man.*, 43 ; Marc-Aurèle, IV, 6 ; VII, 43.

Mais l'absence de haine n'est pas l'amour et, quoique les Stoïciens posent en principe qu'il faut aimer tous les hommes, sans en excepter les méchants, on peut soutenir qu'ils n'accordent pas même aux méchants la justice. Qu'on en juge à la façon dont ils expliquent leur rôle et leur raison d'être dans le monde. Ils justifient le vice par des raisons providentielles. De ce que les dieux l'ont permis ils concluent qu'il a son utilité. Tout d'abord, « pris en lui-même, le vice ne nuit point au monde. » En outre, « nous concourons tous à l'accomplissement d'une seule et même œuvre ». Il n'y a pas jusqu'au vicieux, jusqu'au mécontent, qui ne contribue à l'ordre du monde, « car le monde avait besoin d'un tel homme ». Il tient parmi les êtres « le même rang que, dans la comédie, le vers plat et ridicule dont Chrysippe a parlé ». Voici le passage de Chrysippe auquel Marc-Aurèle fait allusion : « Comme les comédies ont quelquefois des vers ridicules et des plaisanteries, qui ne valent rien en elles-mêmes, et qui néanmoins ajoutent au charme de la poésie, ainsi le vice est certainement condamnable en lui-même, mais n'est pas inutile par rapport au reste des choses. » On reconnaît ici l'orgueil stoïcien : le vice sert à rehausser la vertu ; le sage se détache de la foule des méchants ; il est la bande de pourpre dans la robe de laine [1].

Ce n'est pas assez que les méchants soient immolés à la gloire des bons ; ils le sont encore à leur vertu même. Ils exercent la patience du sage et accroissent son mérite, comme les monstres dans la nature font éclater le courage des héros. Qu'eût été Hercule sans le lion prodigieux, l'hydre, la biche, le sanglier et ces hommes iniques et cruels dont il purgea la terre ?

« Il se serait enveloppé dans sa couverture et y aurait dormi. Il n'aurait pas été Hercule... A quoi lui auraient servi ses

1. M.-A., VII, 55 ; VI, 42 ; PLUTARQUE, *Défense contre les Stoïciens.*

bras vigoureux et cette autre force, cette force d'âme et cette grandeur de courage, sans les dangers et la matière capable de l'éveiller et de l'exercer ? » Les monstres se sont trouvés très propres « à exercer Hercule et à faire voir ce qu'il était ». Le sage est un autre Hercule que retrempe et fortifie l'épreuve ; il s'écrie : « Envoie maintenant, ô Jupiter, les circonstances que tu voudras ; car j'ai des ressources et des moyens donnés par toi-même pour tirer parti de tous les événements[1]. »

Parmi les circonstances favorables à la vertu du sage, il faut compter l'existence des méchants. Par exemple, celui qui m'injurie m'est aussi utile qu'à l'athlète le maître de gymnastique. Voire, plus est lourd le pilon que m'oblige à soulever le maître de palestre, mieux cela vaut pour moi. De même, le profit que je retire des hommes est en raison de leur méchanceté !

Mon voisin est-il méchant ? Il est méchant pour lui, mais il est bon pour moi. C'est là la baguette de Mercure. Touches-en ce que tu voudras et je le changerai en bien... Présente-moi les insultes et la condamnation au dernier supplice, tout cela tournera à notre profit[2].

Pour le Stoïcisme, la vertu est une tension, un effort. Mais l'effort s'accroît par la résistance. La vertu du sage tirera donc parti des obstacles que rencontre sa volonté.

De l'obstacle qui se présente, dit Marc-Aurèle, il fait la matière même de son action. C'est ainsi que le feu se rend maître de ce qui tombe dedans : une petite lampe en eût été éteinte, mais le feu resplendissant s'approprie bientôt les matières entassées, les consume, et par elles s'élève plus haut encore. Par exemple, la violence d'autrui tourne notre âme à la résignation et au calme ; la nature a donné comme antidote contre l'ingratitude la douceur, et telle autre vertu, contre tel autre vice[3].

1. ÉPICTÈTE, *Entr.*, I, VI.
2. ÉPICTÈTE, *Entr.*, III, XX.
3. M.-A., IV, I; VI, 50; IX, 72.

Ainsi donc, le sage ne doit pas seulement pardonner au méchant ses vices tout involontaires, il peut encore lui en savoir gré. Il est, en effet, de son intérêt à lui qu'il y ait des vicieux ; les réprouvés servent à la gloire des élus.

Le lot du sage est vraiment trop beau. Pour accroître le mérite de sa vertu, pour la rendre éclatante, héroïque, la Providence permet qu'il soit mis à l'épreuve et subisse l'injustice. Mais faut-il donc que d'autres hommes soient condamnés à être injustes, pour qu'il ait l'occasion et le mérite de pratiquer à leur égard la vertu sublime du pardon ? Le méchant, dans cette doctrine, est sacrifié, le sage est comblé des faveurs du Ciel. L'un a sans doute tous les biens matériels : la puissance, la richesse, les honneurs ; mais l'autre a les biens véritables : la vertu et ses joies divines. Les plus nobles âmes du Stoïcisme ne semblent pas exemptes, au moins théoriquement, de dureté et de haine à l'égard des méchants. Le Stoïcisme et le Platonisme donnent seulement l'illusion de la fraternité universelle. Il y a toujours entre les hommes des amis et des ennemis. En effet, les bons et les méchants se haïssent, d'une haine, chez les uns, brutale et féroce ; chez les autres, méprisante et fière.

Le traité de Plutarque « sur l'utilité des ennemis » achèvera de montrer combien la notion de charité est étrangère à l'esprit antique. Les sentiments de haine à l'égard des méchants sont désavoués par Platon et les Stoïciens, quoiqu'ils se glissent secrètement en leur cœur et se retrouvent au fond de leurs doctrines. Plutarque revient à ces sentiments, ne songe pas à en rougir et prétend leur trouver moralement un emploi. Il insiste d'abord sur la relativité de l'amour et de la haine. Renoncer à haïr serait renoncer à aimer. Si donc la haine est un mal, ce mal est la condition d'un plus grand bien, à savoir de l'amitié. Mais la haine n'est pas un mal. Il est également avantageux de haïr et d'être haï.

1° Il est avantageux d'être haï. De même qu'à l'origine l'homme s'est simplement défendu des bêtes et n'a su que plus tard les employer à son service, il n'a songé d'abord qu'à mettre ses ennemis hors d'état de lui nuire, puis il a compris qu'il pouvait les faire servir à son avancement moral. En effet, grâce à ses ennemis, le sage se corrige de ses défauts et développe ses qualités. Dans l'ordre politique, ce qui a fait Rome si grande, c'est sa lutte contre Carthage et Nasica a bien vu qu'elle entrerait en décadence, quand elle n'aurait plus d'ennemis à combattre. Dans l'ordre moral, suivant le mot d'Antisthène, un ennemi acharné nous rend les mêmes services qu'un ami sincère ; car l'un nous reproche nos fautes et l'autre nous en avertit.

2° S'il est avantageux d'être haï, il est aussi permis de haïr. Non seulement on ne doit pas s'interdire la haine, mais on doit se féliciter de la ressentir. Elle est déjà un bien, puisqu'elle est la condition de l'amour. Elle a, en outre, d'heureux effets. Diogène disait que le désir de se venger de son ennemi peut conduire à la vertu. En effet, si on excite la jalousie, quand on possède de beaux chevaux, une belle meute, on l'excitera davantage, quand on sera juste, tempérant. Au lieu donc d'injurier son ennemi, qu'on l'écrase de sa supériorité morale. Qu'on ne réponde point à ses reproches, mais qu'on en tienne compte, qu'on s'applique à ne plus les mériter. Ainsi on est conduit à pratiquer la vertu pour satisfaire sa haine [1].

La vertu, il est vrai, a ses exigences; il faut parfois lui sacrifier ses rancunes. Il n'en est pas moins toujours avantageux d'avoir des ennemis. Lors même en effet que nous ne pouvons nous venger d'eux, que nous devons les supporter avec patience, les traiter avec douceur, nous avons encore à leur savoir gré de l'occasion qu'ils nous offrent

1. *Ouv. cité*, IV.

de déployer nos vertus et d'accroître notre mérite. Il est bon de s'imposer des tâches difficiles pour s'exercer à la pratique des vertus moyennes. Quand on aura supporté en silence les outrages d'un ennemi, on n'aura pas de peine à supporter ceux d'une femme, d'un ami, d'un frère; c'est ainsi que Socrate, en vivant avec Xanthippe, s'habituait à la patience. De même, quand on aura pratiqué à l'égard d'un ennemi la générosité, la grandeur d'âme et le pardon, on ne pourra manquer d'être un ami courageux et dévoué. Nous devons être justes envers nos ennemis, parce que cela exige un noble effort, et aussi parce que nous devons nous faire de la justice une habitude.

La méchanceté, la fourberie et la ruse qui ne paraissent point, à l'égard d'un ennemi, des actions injustes et coupables, une fois qu'elles sont entrées dans l'âme, y demeurent et n'en peuvent être chassées, puis on se rend injuste envers ses amis par habitude et pour ne s'être point interdit de l'être envers ses ennemis[1].

Si donc on n'avait égard qu'à ses ennemis, la jalousie, le ressentiment des injures seraient des sentiments permis; mais il n'est point sans conséquence de nourrir en son âme des sentiments de haine. C'est ainsi que, selon Pythagore, il ne faut pas être cruel envers les animaux, de peur qu'on ne prenne l'habitude de la cruauté[2]. Ni les animaux ni les ennemis ne se recommandent à nous par leur valeur propre : ils n'ont sur nous aucun droit; quand nous pratiquons la bonté envers eux, ce n'est point non plus par générosité pure, mais à titre d'exercice; ils sont pour nous un *moyen* de perfectionnement moral, une occasion de mérite.

Ainsi on ne doit point à ses ennemis la justice; mais on s'interdit de les haïr par une sorte d'hygiène morale. Cependant la haine est parfois aussi une maladie qui doit

1. *Ouv. cité*, IX.

2. Pour la critique de cette théorie, reproduite par Kant, voir SCHOPENHAUER, *le Fondement de la morale*, trad. Burdeau, p. 64.

suivre son cours. Il y a tel cas où il est bon de s'y abandonner. Tantôt le moraliste ne voit en elle qu'un sentiment funeste et la condamne absolument; tantôt il considère qu'elle est dans la nature, partant inévitable, et il lui fait sa part. Tout homme a dans le cœur une certaine dose de haine et de jalousie; il fera bien de la dépenser toute à l'égard de ses ennemis. « Il y aurait pour lui un grand avantage à se *purger* de ces passions, en les reportant sur ses ennemis, en leur trouvant un écoulement, une issue, et en faisant qu'elles n'atteignent jamais ses amis et ses proches [1]. »

Une révolte ayant éclaté à Chio, Onomadème conseilla à la faction victorieuse de ne pas exiler tous les vaincus, mais d'en laisser quelques-uns dans la ville, de peur que la discorde n'éclatât dans ses rangs, quand elle n'aurait plus de faction rivale. Il y a des chances pour qu'on traite d'autant mieux ses amis qu'on traitera plus mal ses ennemis. Plutarque ne se lasse pas de rendre cette idée en variant ses images. « Si on n'a pas d'autre moyen, dit-il, d'éviter les rivalités, les jalousies, les querelles, qu'on s'habitue à mordre ses ennemis prospères, qu'on aiguise sur eux ses dents, qu'on leur en fasse porter la marque. » De même encore, les roses et les violettes s'améliorent, quand on plante auprès d'elles de l'ail et des oignons, parce que ces dernières plantes accaparent les sucs âcres et fétides du sol. Ainsi notre ennemi, attirant à lui les sentiments de malveillance et d'envie, qui sont en notre âme, nous rend par là même plus bienveillants et plus tendres pour nos amis.

En résumé Plutarque, sachant que la haine a dans nos cœurs des racines naturelles, consent à ce qu'elle croisse, se développe et porte ses fruits. Il s'efforce seulement d'en régler le cours, d'en diriger l'emploi. Nous devons, selon

1. *Ouv. cité*, X.

lui, traiter nos ennemis comme des moyens, en faire un marchepied pour notre vertu, nous exercer sur eux à la patience, à la grandeur d'âme, nous efforcer, pour les rendre jaloux, de devenir meilleurs, enfin les charger, comme une victime expiatoire, de tout le poids de nos haines et réserver à nos amis notre bonté de cœur. On voit combien la morale antique se complaît dans la dureté. Sans doute il entre ici du paradoxe; il faut faire triompher la thèse de l'utilité des ennemis, et les raisons les plus risquées, les moins naturelles sont trouvées assez bonnes. La subtilité l'emporte donc encore sur l'immoralité. Toutefois de telles théories sont significatives: elles détonnent chez Plutarque et seraient de nature à porter atteinte à sa réputation de bonhomie et de candeur, si la candeur ne consistait justement aussi à raffiner sur les sentiments naïfs de la foule, à les dénoncer et à les trahir par la clarté, la suite et le relief qu'on leur donne en les traduisant.

Plutarque résume assez bien l'opinion moyenne dans l'antiquité. Il est respectueux de la tradition et il s'inspire à la fois des théories des philosophes et des idées de la foule. Les Anciens ne s'élèvent donc pas à la notion d'une justice universelle. Ils croient volontiers que la justice s'arrête où l'inimitié commence. Autant on doit être doux à ses amis, autant on peut être pour ses ennemis impitoyable et dur. Quand Platon dit qu'il ne faut pas rendre le mal pour le mal, il entend que la vengeance est illogique, absurde plutôt qu'illégitime en soi et que d'ailleurs la vengeance efficace et sûre serait d'épargner son ennemi. La morale stoïcienne elle-même reste aristocratique : elle divise les hommes en bons et méchants, et traite les méchants en ennemis, avec une réelle dureté. Si donc on veut suivre le progrès de la justice et de la bonté dans le monde antique, on devra étudier les seules sociétés où ces vertus soient reconnues et pratiquées, à savoir celles que forment entre eux les amis.

II. — L'AMITIÉ, CONDITION, PRINCIPE ET FIN DE LA VERTU.

L'amitié s'oppose à la justice : sa sphère d'application est plus étroite, mais elle n'est pas d'une autre nature; elle a tous les attributs de la justice; elle est « la justice portée à son plus haut degré [1] ». N'être juste qu'envers ses amis, c'est, en un sens, cesser de l'être, puisque la justice est universelle; mais, d'autre part, la justice qu'observent entre eux les amis a son sens le plus plein et s'étend bien au delà des limites légales. Le préjudice que l'amitié porte à la justice est donc relatif : l'amitié est une justice particularisée, mais d'autant plus achevée. D'une part, l'amitié exclut la justice, mais, de l'autre, elle offre le modèle de la justice la plus parfaite; et ainsi, en dépit des empiètements de l'amitié sur la justice, le progrès de l'idée de justice est lié au développement de l'amitié.

D'une manière générale, l'amitié n'a d'abord d'autre fin qu'elle-même et se développe en dehors des idées morales; mais bientôt, on reconnaît qu'elle ne se suffit point, qu'elle a besoin, pour être et pour durer, de s'appuyer sur la vertu. La vertu, d'abord conçue comme étrangère à l'amitié, est donc ensuite posée comme condition de l'amitié.

Enfin, après s'être représenté la vertu comme la simple condition de l'amitié, on veut qu'elle soit sa raison d'être et sa fin. Dès lors, on n'acquiert pas des vertus pour conquérir des amis; mais c'est l'amitié qui est l'apprentissage en commun du bien. Aristote disait : l'amitié vertueuse est l'amitié parfaite. Les Stoïciens diront qu'elle est l'amitié unique.

1. Τό μάλιστα τῶν δικαίων φιλικόν εἶναι δοκεῖ. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VIII, I.

Le problème de l'amitié prend une forme nouvelle. Il se complique de données morales; la vertu entre dans l'amitié : 1° à titre de condition; 2° à titre de principe. L'amitié, qui semblait incompatible avec la justice et les idées morales, se trouve avoir la moralité pour base. « L'amitié, dit Aristote, est une vertu, on ne va point sans la vertu. »

Socrate et Platon.

Socrate le premier fait dépendre l'amitié de la vertu. Il fonde l'amitié sur l'utilité et on sait que, pour lui, l'utilité et la vertu ne font qu'un, qu'il vouait aux dieux infernaux le philosophe malavisé qui avait séparé l'honnête de l'utile. Les amis sont ceux qui nous sont utiles, nécessaires, c'est-à-dire ceux qui sont bons, car ce sont leurs qualités morales qui disposent les hommes à se rendre service les uns aux autres et qui leur en fournissent les moyens. La vertu est la critérium de l'utilité. La bonté de nos amis est la meilleure, la plus sûre garantie des services que nous en pouvons attendre. De même le secret pour se faire aimer, c'est d'acquérir soi-même « la plus grande valeur ». Socrate raisonne ainsi : Voulez-vous qu'on vous aime, qu'on ne vous abandonne et qu'on ne vous trahisse jamais? Rendez-vous utile, indispensable aux autres et pour cela développez vos qualités morales, votre valeur propre. L'amitié a pour fondement l'utilité et la vertu : elle est utile dans la mesure où elle est vertueuse, et l'amitié « souverainement utile » est celle qui ne se rencontre qu'entre les hommes d'une vertu parfaite.

On peut se demander toutefois si l'amitié requiert toutes les vertus. Socrate énumère celles que doit réunir celui qui prétend au titre d'ami : il ne doit être ni adonné au vin et à la bonne chère ni débauché et efféminé, ni paresseux, ni prodigue de son bien ni avare, ni enclin à jeter

la division et à susciter des querelles ni d'humeur enfin à recevoir des bienfaits sans les rendre [1]. Cet ensemble de qualités, si appréciable qu'il soit, n'est pas la vertu. L'amitié dépendrait donc de quelques qualités morales, sans avoir proprement la moralité pour base.

A fortiori, la vertu ne peut-elle être le principe de l'amitié. S'il n'y a d'amitié qu'entre les gens de biens, il n'y a cependant pas nécessairement amitié entre les gens de bien. Si leurs qualités les rendent aimables et les portent à aimer, s'ils sont empressés à faire le bien et reconnaissants des services rendus, ils ne laissent pas d'être aussi, comme tous les hommes, « naturellement enclins à la haine ». La vertu serait donc la condition nécessaire, mais non point suffisante, de l'amitié. Mais il faut s'entendre sur le mot vertu et distinguer entre la générosité et la justice. La bonté qui se renferme dans les limites de la justice n'est point aimable : ceux qui ne sont que justes peuvent être divisés par l'ambition, la rivalité et l'envie. Mais le vrai principe de l'amour, c'est la générosité. Les amis aiment mieux jouir en paix d'une fortune modeste que d'entrer en guerre avec tous les hommes ; ils sont capables, quand ils ont faim et soif, de partager sans regrets ce qu'ils mangent et boivent ; ils peuvent vaincre leur passion amoureuse pour ne pas offenser ceux qu'ils doivent respecter ; ils peuvent non seulement répartir les richesses selon la justice et ne pas réclamer plus qu'il ne leur est dû, mais encore se venir en aide les uns aux autres ; ils peuvent régler leurs différends, non seulement sans faire tort à personne, mais au mieux des intérêts de tous ; ils peuvent si bien maîtriser leur colère qu'ils n'aient jamais rien à regretter ; et ils ôtent tout prétexte à l'envie, en regardant leurs biens comme appartenant à leurs amis, et les biens de leurs amis comme leur appartenant à eux-mêmes [2].

1. Xénophon, *Mém.*, II, vi, 1-6.
2. Xénophon, *Mém.*, II, vi, 22-23.

Si on donne le nom de vertu à la pure justice, il est vrai que la vertu est insuffisante à produire l'amitié ; mais si par vertu on entend la générosité, qui consiste à se désister de son droit en faveur d'autrui, la vertu n'est pas seulement la condition, mais le principe de l'amitié.

Telle paraît être la véritable pensée de Socrate. L'amitié n'existe que par la vertu. Si la vertu toute seule n'engendre point l'amitié, c'est que par vertu on entend la justice stricte et non la générosité du cœur. Si l'amitié se produit en dehors de la vertu parfaite, c'est qu'elle est elle-même imparfaite. Enfin, si la vertu est subordonnée dans la théorie socratique à l'utilité, c'est que l'utilité, telle que Socrate l'entend, est générale et se confond avec le bien. Xénophon s'applique à atténuer la hardiesse des théories de Socrate. Il tend à leur retirer leur sens philosophique pour les réconcilier avec le sens commun. Cependant on peut conclure de son témoignage qu'en dépit d'apparentes réserves, Socrate soutient très nettement l'accord de l'amitié et de la vertu.

Socrate étudie l'amitié en moraliste et la définit par la vertu qu'elle suppose ou qu'elle établit. Platon étudie moins l'amitié que l'amour, et il l'étudie en métaphysicien, c'est-à-dire qu'il détermine sa fin, ses rapports, non avec la vertu, mais avec le Bien en soi.

Suivant Platon, le bien n'est pas la condition de l'amitié. En effet, pour être amis, il n'est pas nécessaire d'être bons ; même celui qui serait absolument bon se suffirait à lui-même et n'aurait pas besoin d'amis. De plus, l'amitié ou l'amour est le désir du bien ; or le désir suppose la privation de la chose qu'on désire. Loin d'être la condition de l'amitié, la vertu parfaite serait donc, aussi bien que le vice, un empêchement à l'amitié. S'il n'y a pas d'amitié possible entre les méchants, il n'y en a pas non plus entre les bons ; les uns ont des raisons de se haïr, les autres n'ont pas de raisons de s'aimer ; les premiers sont hostiles ;

les seconds, indifférents les uns aux autres. Il n'y aura donc d'amitié qu'entre les bons et ceux qui ne sont ni bons ni méchants.

Est-ce à dire que l'amitié soit étrangère à la moralité ? Non, car on voit que déjà les méchants en sont exclus comme indignes ; et de plus, si le bien n'est pas la condition de l'amitié, il en est la fin. Ce qui fonde l'amitié, ce n'est pas la vertu, mais le désir de la vertu. Les hommes deviennent amis par le besoin qu'ils ont les uns des autres. Ceux qui sont absolument bons n'ont besoin de personne, et ainsi sont au-dessus de l'amitié ; mais ceux qui ne sont ni bons ni méchants, c'est-à-dire qui ne possèdent pas le bien, mais aspirent au bien, ont besoin, pour l'atteindre, de l'appui des bons et deviennent leurs amis. L'amitié repose donc à la fois sur l'utilité et sur le bien, ou plutôt elle se fonde uniquement sur le besoin que les hommes ont moralement les uns des autres. Suivant Socrate, l'amitié dérive de la vertu ; elle est, dans l'ordre social, son couronnement et sa récompense ; suivant Platon, elle n'est que l'effort commun des hommes pour arriver au bien. On dira, si l'on veut, que chez ces deux philosophes, le principe de l'amitié est le bien, pourvu qu'on applique au bien la distinction de l'*esse* et du *fieri*. En effet, suivant Socrate, l'amitié suppose la vertu réalisée ; suivant Platon, elle la réalise. De là vient que, pour Platon, l'amitié ou l'amour est à la fois dans la pauvreté et dans l'abondance ; d'une part, il sent la privation du bien ; de l'autre, il se procure ce qui lui manque ; il produit, il « engendre » le bien.

Aristote.

C'est dans l'*Éthique à Nicomaque* qu'Aristote expose sa théorie de l'amitié, et il ne lui consacre pas moins de deux livres sur dix. On peut s'étonner que l'analyse d'un sentiment prenne place, et une telle place, dans un traité de

morale. La raison en est que l'amitié, au sens péripatéticien, ne se distingue pas du penchant social, dont elle est la manifestation la plus immédiate et la forme la plus haute. On sait qu'Aristote ne conçoit pas l'éthique en dehors de la politique ni la vie morale en dehors de la vie en société. « L'homme juste, dit-il, a besoin d'autres hommes envers qui et avec qui il pratique la justice ; on en dirait autant de celui qui est tempérant, courageux, ou pratique toute autre vertu [1]. » Si la vertu revêt ainsi toujours une forme sociale, la sociabilité intéresse la morale, et elle est bien près d'être elle-même une vertu, au moins sous sa forme idéale, qui est l'amitié.

En outre, pour les Anciens, le problème moral se pose autrement que pour nous. L'éthique est la science du bonheur et de ses conditions. Or, suivant Aristote, le bonheur a pour élément essentiel, ou pour *forme*, la vertu, et pour condition accessoire, ou *matière*, la possession des biens extérieurs. L'amitié rentre à la fois dans les circonstances extérieures, sans lesquelles nous ne pouvons être heureux, et dans les vertus qui nous rendent proprement heureux. Elle nous est « nécessaire », au même titre que la santé, la fortune, la beauté et les avantages d'une condition libre ; et elle est « belle », c'est-à-dire qu'elle est une qualité morale, ou « une vertu » ; du moins, si elle n'est pas une vertu, elle « ne va pas sans vertu ». Aristote ne tombe pas dans l'excès, commun aux moralistes qui traitent de l'amitié ; il ne la réduit pas à la vertu, il ne nie pas la possibilité ou le fait d'une amitié se constituant, en dehors de toute préoccupation morale, sur la base de l'intérêt ou du plaisir. Mais il soutient que l'amitié vertueuse est l'amitié « parfaite » et que les autres liaisons ne méritent le nom d'amitié qu'autant qu'elles s'en rapprochent et en reproduisent les traits.

1. *Eth. Nic.*, X, VII, 117 a 30.

C'est donc seulement au point de vue idéal qu'on peut dire que l'amitié implique la vertu [1]. « Mais, considérée en elle-même, l'amitié est encore une vertu, au moins une « vertu naturelle » (φυσικὴ ἀρετή). La disposition à aimer est l'indice d'une belle âme : « nous louons ceux en qui elle se trouve » ; les mots ἀγαθός et φιλός sont tenus pour synonymes. Non seulement le penchant à l'amitié est une qualité heureuse, mais l'amitié elle-même est « une vertu particulière », Elle est une vertu, en tant qu'elle est une « habitude » morale, et une vertu particulière, en tant qu'elle rentre dans la justice, qu'elle est la justice à l'état d'achèvement. En effet, « quand les hommes s'aiment entre eux, il n'est plus besoin de justice ; mais ils ont beau être justes, ils ont encore besoin d'amitié ; et le plus haut degré de la justice paraît tenir de l'amitié [2] ».

L'amitié 1° fait partie des biens extérieurs, et est le complément de la vertu, 2° sous sa forme parfaite, a pour condition la vertu.

Suivant Aristote, l'homme vertueux n'est jamais véritablement misérable ; toutefois il ne goûte pas non plus le bonheur complet, s'il manque des biens extérieurs, s'il est, par exemple, sans amis. Fût-elle étrangère à la vertu, l'amitié contribuerait donc encore au bonheur. Nul ne peut se passer d'amis, les riches et les pauvres en ont un égal besoin. En effet, « comment entretenir et conserver des biens considérables sans amis qui vous guident ? Plus la fortune est considérable, plus elle est exposée. » En outre, « à quoi sert la richesse, sinon à pratiquer la bienfaisance, laquelle s'exerce surtout, et de la façon la plus louable, à l'égard des amis ? » L'amitié est le recours

1. *Amicitia... est cum virtute, in quantum scilicet est causa veræ amicitiæ* (SAINT THOMAS).
2. *Eth. Nic.*, VIII, I, 1155 a.

naturel des faibles : elle procure un appui moral aux jeunes gens, un appui matériel aux vieillards; elle met les premiers en garde contre les entraînements et les fautes, elle donne aux autres des soins. Elle est un encouragement aux forts.

Deux hommes de cœur, lorsqu'ils marchent ensemble [1], sont plus capables de bien voir et de bien faire. D'une manière générale, l'amitié est donc « très nécessaire » à la vie [2].

L'amitié est donc un bien extérieur, et, à ce titre, elle est le complément de la vertu, puisqu'il est désirable, sinon nécessaire, qu'à la vertu se joignent les faveurs de la fortune. En outre, l'amitié implique la vertu comme condition essentielle, ou du moins comme cause adjuvante et occasionnelle ; car, si l'amitié se rencontre en dehors des gens de bien, c'est chez eux qu'elle se rencontre toutefois le plus ordinairement et sous sa forme la plus parfaite.

L'objet de l'amour ne peut être que le bien, mais on distingue trois sortes de biens : l'intérêt, le plaisir et la vertu. C'est une illusion de rechercher comme des biens l'intérêt et le plaisir, car l'intérêt n'est qu'un moyen de se procurer le plaisir ; et le plaisir lui-même ne peut être une fin, étant le résultat ou l'accompagnement d'une action et empruntant à cette action sa valeur. Le seul bien véritable, c'est la vertu. C'est donc aussi une illusion de tenir pour des amitiés les liaisons qui se fondent sur l'intérêt et le plaisir. En effet, la communauté des intérêts n'est pas l'union des cœurs, et le fait de goûter des plaisirs communs n'est pas l'affection. La seule amitié véritable, c'est l'estime réciproque des gens de bien. Aristote soutient que le degré de l'amitié se mesure à sa valeur morale. La plus noble amitié est aussi la plus réelle ; celle qui a le

1. Citation de l'*Iliade*, X, 224.
2. *Eth. Nic.*, VIII, 1.

plus de droit à être est aussi le plus pleinement ; l'idéal est la suprême expression du vrai. De là vient qu'exposer la morale de l'amitié, c'est répéter ce qu'on a dit de sa psychologie. En effet, on a vu que, l'amitié étant l'attachement à une personne, si on aime une personne pour les services qu'elle rend, on aime en elle ce qui est *accidentel*, à savoir des qualités qu'elle a par rapport à nous, mais qui ne tiennent pas au fond même de son être et ne sont pas constitutives de sa nature propre ; si on l'aime au contraire pour sa vertu, on l'aime pour ce qu'il y a en elle *d'essentiel* et d'intime. Car la vertu, c'est l'homme même. Dès lors les liaisons d'intérêt et de plaisir sont des semblants d'amitié ; l'amitié qui se fonde sur la vertu est seule véritable.

Toutefois l'intérêt et le plaisir ne sont pas en eux-mêmes condamnables, ils sont seulement indéterminés : il y a, en effet, des intérêts et des plaisirs bas, comme il y en a d'élevés ; il n'y a donc pas une forme unique d'amitié d'intérêt ou de plaisir, comme il y a une forme unique d'amitié vertueuse. L'amitié intéressée n'est pas un type net, ni une espèce distincte ; car son caractère fondamental se rencontre dans l'amitié vertueuse, les gens de bien étant *utiles* les uns aux autres. On en dirait autant de l'amitié fondée sur le plaisir. L'amitié vertueuse est à la fois « agréable et utile ». L'intérêt et le plaisir sont des caractères qui devraient se rencontrer en toute amitié ; ils ne sont donc proprement distinctifs d'aucune, à moins qu'on n'appelle utiles les amitiés imparfaites, où manque l'agrément, et agréables, les amitiés où manque l'utilité. L'amitié vertueuse, au contraire, est un type défini, car, si les intérêts et les plaisirs sont divers et changeants, la vertu est une. Elle est, de plus, un type achevé, car non seulement elle réunit tous les caractères des autres amitiés, mais encore elle a des perfections qui lui sont propres.

On a déjà établi, au point de vue psychologique, la supériorité de l'amitié vertueuse sur les autres amitiés. Il faut y revenir, pour prouver que c'est bien la qualité des affections qui fait leur force et leur durée.

L'amitié vertueuse est stable, les amitiés d'intérêt ou de plaisir sont passagères. Cette différence dans la durée tient à une différence d'origine. Les gens de bien ne se lient pas d'emblée, ils s'éprouvent longtemps; leur amitié procède d'un choix; ils ne cèdent pas à un entraînement aveugle, comme ceux qui se lient par plaisir. Ils ne passent pas par-dessus des divergences de sentiment et de pensée, comme ceux qui se lient par intérêt. Ils ne se quittent plus, après s'être choisis; leurs amitiés sont aussi lentes à se rompre qu'elles l'ont été à se former. Mais surtout elles offrent toutes les garanties. Les goûts changent et les intérêts se déplacent, mais la vertu reste identique à elle-même. Ce qui fait jouir et souffrir l'homme de bien, « ce n'est pas tantôt une chose, tantôt une autre, ce sont toujours les mêmes choses, son cœur n'a jamais de repentir », et ce qu'il est pour lui-même, il l'est pour son ami. Il est fidèle en affection, comme il l'est à son caractère. Les amis par plaisir peuvent perdre le goût qu'ils ont l'un pour l'autre. Seuls, les amis vertueux restent amis, parce qu'ils restent ce qu'ils sont.

L'amitié vertueuse n'est pas non plus exposée aux causes de rupture qui menacent les autres amitiés. Elle est « au-dessus de la calomnie »; les gens de bien ont confiance les uns dans les autres, et sont incapables de se nuire. Ils observent tous leurs devoirs réciproques.

En résumé, il n'y a pas de circonstance plus favorable que la vertu à l'éclosion de l'amitié, à son développement et à sa durée. L'intérêt et le plaisir produisent des liaisons qui se rapprochent de l'amitié vertueuse, mais qui ne l'égalent point. L'amitié vertueuse est, sinon l'amitié unique, du moins le type de la vraie amitié.

L'amitié et la justice.

Non seulement l'amitié a pour condition la vertu, mais elle est elle-même une vertu. En effet, elle ne dérive point de la « passion », comme la φίλησις[1], elle n'est point l'expression d'un goût passager, mais elle procède d'un choix réfléchi et dans ce choix se manifestent le caractère, les dispositions habituelles et durables. « Elle n'est pas simplement, dit Zeller, affaire de sentiment et d'inclination, ... mais de caractère; et c'est pourquoi elle dure autant que la vertu, et en a la valeur [2]. » On sait en effet que la vertu est une habitude, c'est-à-dire une disposition acquise, non un penchant subi, et une disposition constante, non une humeur capricieuse et légère.

L'amitié a donc psychologiquement tous les caractères de la vertu. En outre, elle se réfère à une règle, elle poursuit un idéal; elle tend à établir entre les personnes un rapport d'égalité : φιλότης ἡ ἰσότης. Elle est de même nature que la justice. Elle se rapporte « au même objet » et « lie les mêmes personnes ». Partout où il y a association ou « vie commune », il tend à s'établir en même temps des rapports de justice et d'amitié, et la nature ou le degré d'association détermine la nature ou le degré de ces rapports. Ainsi la société que forment des compagnons de voyage et des compagnons d'armes leur crée des devoirs, et développe entre eux une certaine amitié. Entre les frères, entre les parents et les enfants, les devoirs deviennent plus étendus, et l'amitié plus étroite. L'amitié et la justice se développent donc toujours simultanément, et sont corrélatives et proportionnelles. On ne peut violer la justice sans manquer à l'amitié, et l'injustice envers une personne s'aggrave de ce fait qu'on est

1. Ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει. *Eth. Nic.*, VIII, v.
2. *Phil. der Griechen*, p. 664.

tenu de l'aimer et qu'on l'aime, en fait, davantage. Ainsi, il est plus odieux de frapper son père que qui que ce soit d'autre.

Mais l'amitié et la justice ne laissent pas d'être distinctes. Il y a tout au moins entre elles une inégalité de rang et de valeur. « Amis, on n'a plus besoin de justice ; mais, justes, on ne saurait se passer de l'amitié, et le plus haut degré de la justice paraît tenir de l'amitié. » C'est une loi générale, dans la philosophie d'Aristote, que le supérieur enveloppe l'inférieur. Quand donc on dit que l'amitié est supérieure à la justice, on n'entend pas qu'elle s'en affranchit, mais qu'elle la dépasse, qu'elle la résume et la complète. L'amitié et la justice tendent toutes deux à établir l'égalité, mais l'amitié établira une égalité plus entière, elle sera une justice plus parfaite [1].

En outre, l'égalité qu'a en vue la justice n'est pas celle qu'exige l'amitié.

L'égalité n'est manifestement pas de même nature dans ce qui est du domaine de la justice et dans l'amitié ; le premier rang, dans le domaine de la justice, appartient à l'*égalité proportionnelle* (τὸ κατ'ἀξίαν ἴσον), et le second, à l'*égalité arithmétique* (τὸ κατὰ ποσὸν ἴσον) ; tandis que, dans l'amitié, c'est tout le contraire : l'*égalité arithmétique* est au premier rang, l'*égalité proportionnelle*, au second [2].

L'*égalité arithmétique* consiste à donner à A autant qu'à B, et l'*égalité proportionnelle* à donner à A plus ou moins qu'à B, selon son mérite par rapport à B. Il est clair que la justice gagne en perfection, quand la considération du mérite des personnes s'ajoute à l'évaluation des choses, et qu'une saine appréciation du mérite personnel importe plus qu'une rigoureuse estimation des choses.

De même qu'Aristote oppose à la *justice distributive*,

1. *Eth. Nic.*, VIII, IX, I.
2. *Eth. Nic.*, VIII, VII.

dont l'égalité proportionnelle est la règle, la *justice commutative*, qui établit une égalité numérique, il distingue une amitié, dans laquelle les deux amis, étant égaux, donnent et reçoivent également en affection et en bons offices, et une amitié, dans laquelle l'un des amis, étant supérieur à l'autre, est traité avec des égards particuliers et selon son mérite. Tandis que la justice distributive est supérieure à la justice commutative, l'amitié entre égaux l'emporte sur l'amitié de supérieur à inférieur. L'amitié étant définie une égalité, l'amitié qui réalise l'égalité parfaite (κατὰ ποσόν) de traitement et d'égards, ou l'amitié entre égaux, *inter pares*, vient *au premier rang* (πρώτως) ; quant à celle qui existe entre personnes, dont l'une est supérieure à l'autre, *inter impares*, elle est de *second ordre* (δευτέρως) et n'est même possible que si l'inégalité d'égards compense l'inégalité de mérite, et rétablit ainsi l'égalité (φιλία κατ'ἀξίαν).

On voit en quoi l'amitié diffère de la justice. L'amitié suppose l'égalité, la justice vise à l'établir. C'est le triomphe de la justice de réaliser l'égalité dans les conditions les plus complexes, de ramener à l'équilibre les intérêts les plus divers. Au contraire, c'est pour l'amitié une condition d'infériorité que l'égalité ne se trouve pas réalisée d'emblée entre les amis, que le degré d'affection ait besoin d'être proportionné au mérite relatif de chacun. L'amitié devrait commencer où finit la justice. Il répugne aux amis d'avoir à examiner, à débattre et à faire prévaloir leurs droits respectifs; ils voudraient qu'entre eux ne se posât point de question de mérite et qu'il leur fût permis de se traiter avec les mêmes égards et de s'aimer également.

En quoi consiste l'égalité qui doit exister entre amis? Jusqu'où va-t-elle dans l'amitié idéale ou amitié entre égaux? A quoi se réduit-elle dans l'amitié entre supérieur et inférieur? En d'autres termes, quel est le plus haut de-

gré d'égalité que l'amitié puisse atteindre ? Quel est le minimum d'égalité qu'il lui faut réaliser pour être ?

L'égalité des amis est d'abord une égalité de nature et de condition. Il n'y a pas d'amitié possible entre des êtres de nature différente, comme l'homme et les dieux. Il n'y en a pas davantage entre le maître et l'esclave, entre un particulier et un roi. Pourtant l'inégalité de condition n'est un obstacle à l'amitié que si elle est extrême. Encore sommes-nous ici dans « l'ordre des choses indéterminées dont la règle doit être indéterminée ».

Par conséquent, il n'est pas possible de déterminer avec précision où cesse l'amitié : ôtez beaucoup à l'un des amis, elle demeure encore; mais que la distance soit extrême, par exemple, que l'un des deux soit dieu, l'amitié n'est plus[1].

Ainsi, la différence de fortune, de rang, d'âge, qui devrait écarter l'amitié, ne l'éloigne pas toujours. C'est qu'elle est une circonstance extérieure, accidentelle, par elle-même sans portée, mais elle exerce sur les sentiments des amis une action indirecte. Quand on dit que les amis doivent être égaux, on n'entend point : par la condition, mais par le plaisir qu'ils goûtent ensemble et l'intérêt qui les rapproche. Il est vrai seulement que l'égalité de condition rapproche les personnes et les prédispose à s'aimer. Mais c'est à l'égalité dans l'amour, non dans la condition, que l'amitié se ramène essentiellement.

L'égalité dans l'amour consiste en ce que, des deux côtés, l'affection échangée est *la même* ou *équivalente*. Elle est la même dans l'amitié entre égaux ; elle est équivalente dans l'amitié entre supérieur et inférieur.

L'amitié est une égalité, au sens absolu et littéral, quand, chez les amis, *le motif d'aimer* et la somme d'affection sont les mêmes.

1. *Eth. Nic.*, VIII, VII, 1159 a.

Considérons d'abord le cas où deux personnes s'aiment pour le même motif. Il y a alors entente entre elles, non entente intellectuelle ou accord des pensées (ὁμοδοξία), mais entente morale ou accord de sentiments et de volonté (ὁμόνοια). Il faut revenir à la considération du motif de l'amitié, pour établir dans quelle mesure ce motif est favorable ou contraire à l'entente amicale, à l'égalité de sentiments entre les amis. L'entente est parfaite *entre les amis vertueux :* l'amour que chacun d'eux éprouve et celui qu'il inspire partent du même principe, sont des affections de même ordre. *Entre ceux que lie le plaisir*, l'ὁμόνοια est tantôt apparente, tantôt réelle. Elle est réelle, si les amis goûtent à être ensemble la même espèce de plaisir : c'est ainsi que la sympathie qui existe entre les personnes d'humeur enjouée dérive de la même cause. Au contraire, l'ὁμόνοια n'est qu'apparente entre les amants ; ils ont bien tous deux le plaisir en vue, mais non le même ; car le plaisir de l'amant est de voir l'aimé, et le plaisir de l'aimé, de recevoir les hommages de l'amant. Enfin, l'ὁμόνοια ne se rencontre point dans les *amitiés intéressées ;* le riche et le pauvre ne s'aiment évidemment pas pour les mêmes motifs. Ainsi, la parité de sentiments ou ὁμόνοια croît ou décroît, selon que l'amitié est plus ou moins parfaite. L'amitié, qu'on définit une ressemblance (ὁμοιότης), serait définie avec plus de précision, une ressemblance morale ou accord des sentiments (ὁμόνοια). Il est vrai qu'en fait, il y a amitié sans ὁμόνοια. Le riche est l'ami du pauvre, l'amant de l'aimé, sans que le sentiment qu'ils éprouvent l'un pour l'autre soit le même. Mais il y a pourtant entre l'amant et l'aimé un commencement d'ὁμόνοια ; si leurs sentiments ne sont pas les mêmes, du moins ils s'accordent ; si le plaisir que l'amant reçoit n'est pas exactement celui qu'il donne, il en est l'*équivalent*. Il suit de là que l'amitié comporte deux degrés : 1° elle est une ὁμόνοια ou égalité parfaite (ἰσότης) de sentiments (φιλία ἐν ἰσότητι) ; 2° elle est l'accord

qui résulte de deux affections *équivalentes*, non *égales* (φιλία καθ'ὑπεροχήν).

L'amitié n'est pas seulement une même affection que deux personnes ressentent l'une pour l'autre ; elle est encore cette affection ressentie par chacun avec la même force (ἴση κατὰ ποσόν). Les sentiments des amis doivent être les mêmes en *degré* aussi bien qu'en *nature*. L'amitié est plus qu'une communauté d'affection ; elle est une égalité, au sens mathématique du mot (ἰσότης κατ'ἀριθμόν) ; elle suppose, des deux côtés, une somme d'affection égale.

Mais l'exacte réciprocité d'affection est, en amitié, la loi plutôt que le fait. Il n'arrive guère à chaque ami d'être aimé juste autant qu'il aime. Pour que deux personnes pussent s'aimer au même degré, il faudrait qu'elles eussent une même chaleur de cœur, ou *faculté d'aimer*, un même mérite moral ou *droit à être aimé*. Mais la faculté d'aimer varie en chacun : s'il y a des hommes qui aiment mieux aimer qu'être aimés, il y en a d'autres qui trouvent avantageux ou honorable d'être aimés et qui n'aiment point. C'est ainsi que l'amitié des vieillards est un froid calcul, celle des jeunes gens un élan passionné. Les amis ne sont donc pas tous égaux par le cœur. Ils ne sont pas davantage égaux en mérite. Or, le mérite moral, c'est le droit à l'amour. La vertu est un φιλητόν ; une personne est aimable par là même qu'elle est vertueuse, et dans la mesure où elle l'est. Être bon, c'est être digne d'être aimé ; la valeur morale d'une personne mesure l'affection qui lui est due, et il faut que celui qui est meilleur soit aimé plus qu'il n'aime. Peut-être, aimer étant une perfection et une joie, l'homme bon et qui a du cœur voudrait-il aimer plutôt qu'être aimé. Mais il y a des droits qu'il faut maintenir, une justice qu'il faut observer. L'amitié n'est pas une passion affranchie du devoir et qu'on admirerait en ses emportements ;

elle est un sentiment où il entre de la raison, une « vertu naturelle ». Il faut que la justice fixe les clauses du pacte amical ; voici comment elle règle la situation respective des amis inégaux en mérite :

C'est suivant une proportion qu'il faut aimer dans ces amitiés entre personnes, dont l'une est supérieure à l'autre ; par exemple, il faut que le meilleur soit aimé plus qu'il n'aime, et aussi celui qui rend le plus de services, et ainsi dans tous les cas semblables ; car, lorsqu'on aime d'une manière proportionnée au mérite, alors il s'établit une certaine sorte d'égalité, et l'égalité semble être un caractère essentiel de l'amitié.

Là où l'on aime en proportion du mérite de ce qu'on aime, on est solides amis, et une telle amitié est constante. C'est ce qui rend possible l'amitié entre personnes inégales, car l'égalité se rétablit par là [1].

Une amitié dans laquelle un des amis aime plus, l'autre moins, est pourtant une égalité (ἰσότης). Ceux qui n'ont pas le même droit à être aimés, ou la même obligation d'aimer, deviennent justement égaux par le fait qu'ils aiment ou sont aimés autant qu'ils doivent. A mérite inégal répond une dose d'affection inégale. Ces deux inégalités se détruisent, se compensent et font une égalité.

En résumé, toute amitié est une égalité, mais il y a lieu de distinguer deux cas : celui où l'égalité est la condition déterminante de l'amitié, celui où elle en est la conséquence et l'effet. Tantôt les amis se ressemblent avant de se lier et se lient justement parce qu'ils se ressemblent; tantôt les amis diffèrent; mais le lien qui les unit les rend *égaux*, non à la lettre, puisque chacun garde sa nature, mais au sens élevé du mot, l'égalité véritable entre les personnes étant l'exacte répartition des droits. L'égalité est donc toujours la loi en amitié; ou elle la fonde, ou elle en dérive.

1. *Eth. Nic.*, VIII, VI, VII, VIII. Nous donnons la traduction d'Ollé-Laprune.

On a retourné en tous sens la maxime d'Aristote : φιλότης ἰσότης. Comment ramener à l'unité les acceptions diverses du mot ἰσότης ? Comment en dégager la signification précise ? On donne à ce mot toute sa valeur, en le détournant de son sens littéral, et le prenant au sens moral. L'égalité qui doit exister entre amis est celle que la justice réclame, à savoir l'égalité des charges et obligations, et l'égalité des droits. Ce que l'amitié exige avant tout, c'est que les amis soient traités selon la justice. Cela veut-il dire précisément en égaux ? Oui, si les amis se valent ; non, si l'un est supérieur à l'autre. L'égalité de traitement ou d'égards est, en réalité, secondaire ; l'essentiel, c'est que la règle : *à chacun son mérite*, soit toujours observée. Ceux-là ne sont égaux qu'en apparence qui conviennent tacitement de ne point se juger, de s'accepter tels qu'ils sont, et de passer par-dessus l'inégalité de mérite qui pourrait exister entre eux. Ceux-là, au contraire, sont vraiment égaux qui, sachant ce qu'ils valent, s'accordent de part et d'autre l'amour auquel ils ont droit.

L'amitié est le contraire d'une passion aveugle ; elle fait un choix entre les personnes, elle les « distingue », elle a égard à ce qu'elles sont, elle témoigne aux meilleures des préférences, entendez : des nuances particulières de tendresse. L'égalité des amis est donc celle que la raison approuve, et qui est conforme à la justice. Or, les amis sont égaux selon la justice, quand ils ont l'un pour l'autre la même somme et la même nuance d'affection, quand ils s'aiment également et pour les mêmes motifs. Lors même que leur affection n'est point d'égale force et de même qualité, ils peuvent encore être égaux, s'ils s'aiment seulement, comme on l'a vu, à mérite égal. Ainsi l'amitié est un contrat à clauses bien définies ; la justice mesure la part d'affection qui revient à chacun ; elle veille à ce que les amis reçoivent l'équivalent de ce qu'ils donnent.

On ne saurait pousser plus loin en amitié la préoccupa-

tion du droit. L'amitié est conforme à la justice; elle est une justice supérieure; elle établit l'égalité, comme la justice, et une égalité plus parfaite. Elle est la plus haute des vertus sociales. Mais les vertus sociales impliquent les vertus personnelles. C'est ainsi que, selon Socrate, pour être digne d'être aimé, il faut accroître son mérite propre, et que, chez Platon, le même nom de justice sert à désigner la vertu qui préside au rapport des facultés individuelles, et celle qui préside au rapport des hommes entre eux. De même, par la comparaison qu'il établit entre la φιλία et la φιλαυτία, Aristote tend à identifier la vertu personnelle et la vertu sociale, et à faire de l'une la condition de l'autre. Se faire aimer des autres, c'est se rendre aimable à soi-même; être bon pour les autres, c'est l'être personnellement. L'amitié est donc une vertu particulière, en tant que vertu sociale ou suprême expression de la justice, et, comme telle, elle a en outre pour condition les vertus personnelles. Elle est une vertu et se soutient par la vertu.

Jamais l'assimilation de l'amitié à la vertu, qui n'est peut-être qu'un préjugé, n'a été présentée avec plus de rigueur scientifique et de bonne foi, sans l'allure déplaisante de la thèse et du paradoxe. Selon Aristote, l'amitié serait donc une affection qui, d'elle-même et dans l'intérêt de son propre développement, se montrerait sage, réservée, prudente, s'abandonnerait par degrés à la confiance, ne ferait fond que sur la vertu, et se réglerait toujours sur l'estime morale. Elle dépendrait de la volonté et du jugement. En réalité, elle est un élan du cœur, et cet élan, loin d'être toujours mesuré, ne saurait être trop passionné et trop ardent si, comme Aristote le reconnaît, tout le bonheur de l'amitié consiste dans l'acte d'aimer. L'amitié n'est donc pas seulement une habitude morale, elle est encore un sentiment ou une passion.

Elle ne se ramène pas non plus tout entière à la justice,

et ne se règle pas rigoureusement sur la justice. Aristote fait trop intervenir dans la justice la mesure et le calcul; il prétend trop proportionner aussi l'amour au mérite. L'idéal est-il donc de répartir l'amour, comme les autres biens, et de n'accorder à chacun, dans l'ordre de l'affection, que ce qui lui est dû ? Aristote ose le dire, mais il se rétracte bientôt; il déclare que c'est une perfection, un mérite d'aimer, et il cite comme modèle l'amour des bienfaiteurs et des mères, qui va au delà de ce qu'il doit. Aristote semble outrer par moments la préoccupation du droit; on sait pourtant qu'il fait prévaloir l'équité sur la justice; et l'amour est, comme l'équité, une justice supérieure.

Mais l'amitié se distingue-t-elle vraiment de la justice? Oui, la justice, c'est le bien d'autrui; l'amitié, c'est le bien d'autrui, devenu notre bien. Je puis m'abstenir de la violence et de la fraude par un sentiment de dignité personnelle et de respect pour autrui, mais je suis encore loin de l'amour; l'amour ôte jusqu'à la pensée de l'injustice, il nous attache aux autres comme à nous-mêmes, il supprime le mien et le tien; dans l'amitié, les personnes ne se posent plus en face l'une de l'autre, et le droit disparaît.

Notre esprit a une prédilection secrète pour les idées claires, qui se prêtent le mieux à l'analyse et sont nettement exprimables. Aristote insiste sur la conformité naturelle de l'amitié avec la vertu, parce que c'est ce qu'il y a en elle de plus saisissable, de plus incontestable et de plus sûr. Il entrevoit pourtant qu'elle n'est pas une vertu, c'est-à-dire un empire de l'âme sur elle-même, mais une naturelle et libre expansion du sentiment. Il indique aussi qu'elle ne se réduit pas à la justice; car, si la justice et l'amitié dictent les mêmes actes, elles ne s'inspirent pas du même esprit. Enfin il reconnaît qu'elle a son autonomie, qu'elle ne s'astreint pas à observer rigoureusement le droit, qu'elle prend l'initiative d'actes généreux, qui dé-

concertent la justice. Par là même qu'Aristote donne une forme rigoureuse et précise à la théorie qui assimile l'amitié à la vertu, il indique, sans le vouloir, les bornes et les lacunes de cette théorie; de plus, sa clairvoyance dissipe l'illusion du système, et sa pensée si ferme nous livre ses scrupules et ses doutes.

Épicuriens et Stoïciens.

Le point de vue moral proprement dit est étranger à la théorie épicurienne de l'amitié. Suivant Épicure, l'amitié semble un défi porté à l'égoïsme, elle a l'apparence d'un paradoxe psychologique; en réalité elle met en lumière le jeu compliqué et subtil de l'intérêt. Il faut accepter comme un fait le dévoûment et la fidélité des amis. Épicure ne songe point à contester ce qu'on appelle les devoirs de l'amitié : l'ami mourra au besoin pour son ami, il l'aimera comme lui-même, il gardera son souvenir, il pleurera sa mort. Mais en cela il ne fait qu'obéir à ses penchants; il est vrai qu'en suivant son cœur, il sert son intérêt. L'instinct sympathique conduit par une voie détournée au triomphe de l'égoïsme, il est justifié par la raison, et ses impulsions gagnent à devenir réfléchies; elles deviennent plus fortes en devenant plus claires. Recommander l'amitié, l'ériger en règle revient donc pour Épicure à l'expliquer psychologiquement, du point de vue de l'intérêt.

Tandis qu'Épicure accepte l'amitié comme un fait, avec lequel il met d'accord sa doctrine, les Stoïciens n'admettent l'amitié qu'autant qu'elle se règle sur leurs théories morales. Ils la tiennent donc pour un idéal, ils la représentent comme une vertu. Le sage, dit Sénèque, veut avoir un ami, « quand ce ne serait que pour pratiquer l'amitié, que pour ne pas laisser se perdre une vertu si haute ». Le sage pourrait se passer d'amis; il se suffit à lui-même, mais il s'attache à l'amour « comme à une chose belle ». L'amitié

vaut donc par le bien qu'elle produit, non par les joies qu'elle donne [1].

Toutefois est-elle proprement une vertu ? Doit-elle être recherchée pour elle-même ? Il faut dire plutôt qu'elle donne à la vertu l'occasion de s'exercer, qu'elle est une source de dévoûment et de sacrifice ? Zénon la range parmi les *biens efficients,* non parmi les biens qui sont recherchés comme *fins.* Si on regarde la bienfaisance comme une qualité qui mérite d'être recherchée pour elle-même ou à titre de *fin,* l'amitié, qui rend bienfaisant, sera un *bien efficient* [2].

C'est ainsi que l'entend Sénèque. Nous voulons avoir un ami, dit-il,

non pour nous assister, quand nous sommes malades, pour nous porter secours, quand nous sommes jetés en prison ou pauvres, mais pour avoir quelqu'un à assister dans la maladie, à délivrer, s'il tombe prisonnier aux mains des ennemis, ou encore pour avoir quelqu'un à la place de qui on puisse mourir, qu'on suive dans l'exil, etc.

L'amitié est donc un bien, sinon en elle-même, du moins en tant qu'elle produit et met au jour les vertus.

L'amitié a encore pour condition la vertu. Elle repose sur la connaissance du bien, car la connaissance équivaut à l'acte : nul homme n'est méchant volontairement et, selon le mot de Platon, « c'est toujours malgré elle qu'une âme est privée de la vérité [3] ». Ce sont nos opinions qui règlent et déterminent nos sentiments. Nous savons ou nous ne savons pas aimer, suivant que nous distinguons ou que nous ne distinguons pas « le bien du mal, et tous les deux de ce qui est indifférent ». Toute haine provient d'une fausse opinion sur les biens et les maux. Le bien est tou-

1. SÉNÈQUE, *Ép.*, 9.
2. Τὰ ποιητικά — τὰ τελικά. DIOGÈNE LAERCE, VII, I, 96.
3. ÉPICTÈTE, *Entr.*, I, XXVIII ; II, XXII.

jours tel qu'on ne peut nous le ravir, le mal, tel qu'on ne peut nous l'infliger.

En effet, il n'y a de bien que la vertu, de mal que le vice, et tous les deux dépendent exclusivement de nous. Mais, si nous appelons biens les choses indifférentes et qui ne dépendent pas de nous, comme la richesse, le pouvoir, nous entrons aussitôt en guerre avec tous les hommes ; car ces choses ne peuvent être communes à tous, et il faut en disputer aux autres la possession [1].

C'est ce qu'Épictète exprime par une comparaison. De petits chiens jouent ensemble et se caressent; qu'on leur jette un morceau de viande; les voilà prêts à s'entre-dévorer. De même qu'on mette entre Étéocle et Polynice un royaume, entre un père et un fils une jeune fille qu'ils convoitent, entre Amphiaraüs et sa femme un collier [2], et ces êtres destinés à s'aimer et qui s'aimaient, deviendront des ennemis acharnés à se nuire. Leur haine naît de l'opinion où ils sont qu'un royaume, la possession d'une jeune fille, un collier sont des biens. S'ils estimaient ces choses à leur prix, s'ils les tenaient pour indifférentes, ils garderaient les sentiments qui conviennent aux frères, aux pères, aux fils, aux époux.

C'est pourquoi les Stoïciens prétendent que le « le sage seul sait aimer ». Le sage ici désigne celui qui est détaché des choses indifférentes, éternel et unique objet de division et de haine parmi les hommes. Si le bien en effet consiste dans les choses indifférentes, c'est-à-dire dans le corps et les choses extérieures, il n'y aura pas un seul bien, il y en aura une infinité, et l'un exclura l'autre. Dès lors l'amitié ne sera jamais constante et sûre : on sera sollicité tour à tour

1. M.-A., VI, 41.

2. Amphiaraüs, devin d'Argos, avait d'abord refusé d'aller au siège de Thèbes, où il savait qu'il devait périr ; il consentit à s'y rendre sur les conseils de sa femme Éryphile, que Polynice avait séduite par le don d'un collier d'or.

par des intérêts contraires, on quittera un bien pour un autre, la volupté par exemple pour la richesse ; on sera bientôt détaché par quelque passion nouvelle de ceux qu'on aimait.

Au contraire, le bien réside-t-il uniquement dans ce qui dépend de nous, dans la faculté de juger et de vouloir, et dans la vertu qui en dérive ? Alors les hommes n'ont plus sujet de se haïr, et ils sont tout portés à s'aimer. En effet,

les biens de l'âme, la science et la vertu, se communiquent sans se diviser (ἀμέριστα) : qu'un autre que nous y ait part, nous n'y perdons point, mais nous y gagnons même.

L'amitié éveille dans les âmes la science et la vertu, comme le choc des cailloux fait jaillir la lumière. Le lien le plus fort qui existe entre les hommes, c'est la poursuite d'un idéal commun.

S'ils placent le bien dans les choses extérieures, dis qu'ils ne sont pas plus amis qu'ils ne sont sûrs, constants, courageux et libres... Mais, si tu entends dire qu'ils croient réellement que le bien n'est que dans la faculté de juger et de vouloir, et dans le bon usage des représentations,... tu en sais assez pour déclarer hardiment que ce sont des amis, comme tu peux déclarer qu'ils sont loyaux et justes.

C'est la communauté d'opinions (ὁμόνοια) qui nous rend amis, c'est la vérité de nos opinions qui fait la valeur de notre amitié. Celui-là seul sait aimer qui est sage, c'est-à-dire qui place le bien dans le bon usage des pensées. L'amitié stoïcienne, étant fondée sur la vertu, qui est toujours d'accord avec elle-même, sera constante, ne se démentira point [1].

Les hommes sont amis ou ennemis, selon l'opinion qu'ils professent sur les biens et les maux. La forme que revêt leur amitié dépend aussi de cette opinion. En un sens, le sage stoïcien considère les autres hommes comme une chose indifférente ; il est détaché d'eux.

1. SIMPLICIUS, *Comm. d'Épict.*, ch. XXX. — ÉPICTÈTE, *Entr.*, II, XXII.

Sous un point de vue, dit Marc-Aurèle, les hommes nous sont unis par un lien étroit ; c'est en tant qu'il faut leur faire du bien, et les supporter ; mais, en tant que tel ou tel est un obstacle à l'accomplissement des œuvres qui me sont propres, l'homme est pour moi *chose indifférente*, non moins que le soleil, le vent, une bête sauvage. — La volonté d'un autre m'est aussi *indifférente* que son souffle et son corps. Car, bien que la nature nous ait fait particulièrement les uns pour les autres, l'âme de chacun a son domaine propre.

Le sage est indépendant à l'égard des autres hommes, comme il l'est à l'égard des choses extérieures. En toutes choses il fait la part de l'inévitable ; il ne désire rien d'une manière absolue. Ses desseins impliquent toujours cette réserve : « S'il n'arrive rien qui empêche. » Se propose-t-il une action ? Il ne vise point le succès ; il « excepte » de la fin poursuivie ce qui ne peut être atteint par son effort propre, ce qui ne lui est point directement accessible [1].

Dès lors le sage aura un amour sans illusion : il ne se flattera point d'échapper à la haine, au mépris, aux mauvais traitements et aux injures. Il dépend de lui de se conduire en ami, non de faire qu'on l'aime.

Mon frère ne devrait pas me traiter de la sorte; non, sans doute ; mais c'est lui que cela regarde ; de quelque façon qu'il me traite, je me conduirai toujours avec lui comme je dois ; l'un dépend de moi, l'autre m'est étranger. Je ne peux être entravé dans ce qui dépend de moi, au lieu que je peux l'être dans ce qui dépend d'autrui. — Quelqu'un me méprise, c'est son affaire. Moi, je prendrai garde de ne rien dire ou faire qui soit digne de son mépris. Quelqu'un me hait : c'est son affaire encore. Moi, je suis doux et bienveillant pour tout le monde [2]...

Le sage sait que ses sentiments seront méconnus. Il aura beau faire, abandonner aux autres hommes les

1. M.-A., V, 20; VIII, 56. — Sénèque, *De Benef.*, IV, 34.
2. Épictète, *Entr.*, III, x; M.-A., XI, 13.

choses indifférentes, leur céder par exemple sa part de richesses, de pouvoir et d'honneurs, il ne laissera pas de leur être suspect et odieux, par là même que ses principes les condamnent, que sa vertu les offusque et les confond. Il prend son parti des préventions injustes et des haines brutales. Il dit avec Antisthène : « C'est chose royale, quand on a fait le bien, d'entendre dire du mal de soi [1]. »

Il est insensible aux injures [2]. Cependant son amour ne se rebute point. Il n'est jamais las ou découragé de faire du bien aux autres ; car il n'escompte point leur reconnaissance, il ignore et oublie ses propres bienfaits : « il est semblable à la vigne qui porte son fruit, et puis après ne demande plus rien, satisfaite d'avoir donné sa grappe [3]. »

On peut dire que le sage s'attache dans l'amour à l'amour même. Ceux qu'il appelle ses amis lui sont proprement indifférents. Il n'a point souci d'eux, mais du bien qu'il peut leur faire. Ils sont pour lui un *moyen*, une occasion de mérite. En pratiquant l'amitié, le sage développe ses vertus. Il raisonne ainsi : je m'applique à aimer, parce que cela dépend de moi et que c'est un bien, non à être aimé, parce que cela n'est pas en mon pouvoir et que c'est indifférent. Mais il ne s'aperçoit pas qu'il mésestime et blesse ceux qu'il aime, en n'attendant rien d'eux, pas même un retour d'affection.

Le sage, renonçant à être aimé, renonce par là même aux moyens de gagner l'affection. Il retranche de l'amitié tout ce qui n'est pas un devoir dicté par la raison, c'est-à-dire non seulement les complaisances, les flatteries, mais encore les égards et les marques de tendresse.

1. ÉPICTÈTE, *Entr.*, IV VI ; M.-A., VIII, 36.

2. « On demandait à Zénon comment il supporterait une injure. Il répondit : comme un envoyé qu'on congédierait sans réponse » (DIOGÈNE LAERCE, VII, 24).

3. M.-A., V, 6.

Choisis lequel tu préfères, dit Épictète, ou de conserver l'affection que tes amis avaient pour toi, en continuant d'être semblable à toi-même, ou de devenir meilleur et n'être plus traité par eux de la même manière. En cessant de boire avec ceux avec qui tu buvais, tu ne saurais leur être aussi agréable qu'auparavant; choisis ou d'être un ivrogne et de leur plaire, ou d'être sobre et de leur déplaire. En ne chantant plus avec ceux avec qui tu chantais, ils n'auront plus pour toi la même amitié; décide-toi pour ce que tu crois préférable. Car, s'il vaut mieux être modeste et décent que d'entendre quelqu'un s'écrier : O l'homme charmant! répudie, abandonne le reste, tu n'as plus rien de commun avec eux [1].

Non seulement le sage s'interdit certaines amitiés par respect pour lui-même, mais encore il n'a égard dans ses amitiés qu'à lui-même et à ce qu'il doit. Il n'accorde point aux autres hommes l'amitié à laquelle ils prétendent, mais seulement celle dont il les juge dignes.

Quel que soit l'objet de ton affection, souviens-toi, dit Épictète, de te demander quelle est sa nature et règle là-dessus tes vœux. Si c'est un vase d'argile que tu aimes, dis : c'est un vase d'argile que j'aime, car, s'il se brise, tu n'en seras pas troublé. De même, si tu embrasses ton enfant ou ta femme, dis : c'est un être humain que j'embrasse, car, s'il meurt, tu n'en seras pas troublé [2].

Les hommes, il est vrai, ne consentent pas à être aimés ainsi sans émotion, sans trouble; mais le sage ne saurait les traiter autrement que lui-même. Il accepte de mourir; pourquoi n'accepterait-il pas de voir mourir aussi ceux qu'il aime ? Courageux pour son compte, aurait-il le droit d'être lâche pour le compte des autres ?

« Il faut aimer tes amis comme il convient à un homme généreux et heureux. Jamais la raison ne nous commande de nous abaisser, de pleurer, de nous mettre dans la dépendance des autres. Comment Socrate aimait-il ses enfants ?

1. *Entr.*, IV, vi.
2. *Man.*, 3, cf. *Entr.*, III, xxiv.

En homme libre. Nous, tous les prétextes nous sont bons pour être lâches : à l'un, c'est son enfant; à l'autre, c'est sa mère; à l'autre, ce sont ses frères. »

Le sage est heureux, quoi qu'il lui arrive; il doit l'être encore, quoi qu'il arrive à ses amis. « Il ne faut jamais se rendre misérable pour personne, mais être heureux pour tout le monde, surtout pour l'amour de Dieu, qui nous a donné les moyens d'atteindre au bonheur[1]. »

L'amitié du sage, comme l'a dit Guyau[2], n'est point l'*attachement* qui veut retenir ce « à quoi il s'est pris une fois », mais « l'*affection* qui, soit que son objet s'éloigne ou s'approche, reste impassible ».

Le Stoïcien ira à l'encontre des sentiments de ceux qu'il aime, si ces sentiments sont déraisonnables et injustes. Par exemple, il ne consent à les plaindre que s'ils méritent d'être plaints.

Ce qu'un autre éprouve de contraire à la nature, dit Épictète, ne doit pas être un mal pour toi. — Viens au secours des autres selon ton pouvoir et selon leur mérite; pourtant, si la perte qu'ils ont faite n'est qu'en choses indifférentes, garde-toi d'y voir une perte véritable; ce préjugé est un mal[3].

Le sage blâme donc les vaines afflictions, les larmes qu'on verse au départ d'un ami.

Quel cœur dur que ce vieillard ! dites-vous. Il m'a laissé partir sans pleurer, sans me dire : A quels périls tu vas t'exposer, mon fils ! Si tu y échappes, j'allumerai mes flambeaux. — Comme ce serait là, en effet, le langage d'un cœur aimant[4] ! S'il n'est pas permis de pleurer la mort d'un ami, comment le serait-il de pleurer leur absence ?

Le sage peut plaindre les méchants qui font le mal par ignorance du bien : il plaint Médée, aveuglée par la pas-

1. *Entr.*, III, xxiv.
2. *Étude sur la philosophie d'Épictète*, en tête de la traduction du *Manuel*, Paris, Delagrave.
3. *Entr.*, III, xxiv. — Marc-Aurèle, V, 36.
4. Épictète, *Entr.*, II, xvii.

sion, massacrant ses enfants pour se venger de son mari. Il a pour les méchants la pitié que nous ressentons pour les aveugles et les boiteux; mais cette pitié qu'il leur accorde, il la refuse aux exilés, aux pauvres. C'est que l'exil et le besoin ne sont pas des maux. Peu importe que les autres en souffrent parce qu'ils les jugent tels ! Le Stoïcien condamne leur opinion et ne plaint pas leur souffrance.

Si nous voyons quelqu'un qui gémit, nous nous écrions aussitôt : c'est un homme perdu !... Si nous voyons un exilé : infortuné ! Si nous voyons un indigent : pauvre malheureux ! il n'a pas de quoi manger ! Ce sont là des opinions fausses, qu'il faut rejeter, contre lesquelles il faut se raidir. En effet, qu'est-ce que pleurer et se lamenter ? opinion. Le malheur ? opinion [1].

Ainsi il faut avoir de la compassion pour le seul malheur vrai, qui est le vice, et fermer son cœur aux infortunes vulgaires : à la séparation, à l'exil, aux maladies et à la mort. Le Stoïcien va contre les sentiments naturels; il a pour les méchants de la pitié et point de haine, et ceux que les hommes appellent malheureux ne lui inspirent pas même de la commisération. On sent chez lui comme une affectation de raideur, comme un parti pris d'insensibilité.

Le devoir doit prendre en amitié la place du sentiment. La tendresse est vaine, la pitié funeste. Épictète parle d'un homme qui aurait quitté sa fille malade pour ne pas la voir souffrir. Cet homme aimait trop son enfant pour lui donner des soins : il l'abandonnait à sa nourrice, à son précepteur qui, s'ils l'avaient aimée à ce point, l'auraient donc abandonnée aussi. La pitié est déraisonnable, puisqu'elle porte à trahir ses devoirs envers ceux qu'on aime. Aussi est-il permis de la feindre, plutôt que de l'éprouver : la tendresse est pire que l'hypocrisie. Si un

1. *Entr.*, I, XXVIII; III, III.

homme pleure, dit Épictète, le départ de son fils ou la perte de ses biens, tu peux le plaindre « en paroles », mais prends garde de t'affliger aussi intérieurement [1].

En résumé l'amitié stoïcienne est toute raisonnable. Le sage s'attache à l'homme, en tant que doué de volonté et de jugement, il tient pour indifférent tout ce qui regarde son corps, tous les événements de sa vie; il tient pour indifférents ses sentiments mêmes, quand ils sont contraires à la raison; il ne recherche point son amitié, il ne la ménage point; il se dévoue à lui, sans sympathie, sans amour.

Cependant l'homme n'est pas pour l'homme un simple *moyen :* le sage ne s'attache pas à ses semblables, uniquement pour leur faire du bien, ou parce qu'il leur en fait; il les aime, en un mot, non seulement par vertu, mais pour eux-mêmes. Remplir les devoirs de l'amitié, ce n'est pas encore éprouver l'amitié. Les hommes se méprennent d'ordinaire sur les sentiments qu'ils inspirent; ils se croient aimés, quand on a soin d'eux. C'est qu'ils ne placent pas l'amitié assez haut; ils la font consister toute dans les bons offices; ils ne voient pas que les bons offices sont la moindre marque d'amitié. Ils disent :

« Mais voilà si longtemps qu'il me rend des soins, et il ne m'aimerait pas! Esclave! Que sais-tu s'il ne te rend pas ces soins comme on nettoie sa chaussure ou sa bête de somme? Que sais-tu s'il ne te jettera pas comme un plat fêlé, lorsque tu seras devenu un meuble inutile? »

Le tyran n'est point aimé, cependant il est choyé, entouré de soins et d'égards. « Quel est ton pouvoir? lui demande Épictète. — Tout le monde a soin de moi. — Hé quoi! j'ai bien soin de ma planchette, moi! Je la lave et je l'essuie; j'enfonce aussi des clous pour accrocher ma burette à huile. Ma planchette et ma burette seraient-elles donc supérieures à moi? Non, mais elles me servent pour quelque usage et

1. *Entr.*, I, xi; *Man.*, 16.

c'est pour cela que j'en prends soin. Est-ce que je ne prends pas soin de mon âne ? Est-ce que je ne lui lave et ne lui nettoie pas les pieds ? Ne vois-tu pas que c'est de lui-même que tout le monde a soin, et qu'on n'a de soins pour toi que comme on en a pour son âne ? Qui donc enfin a *des soins pour toi, à titre d'homme* ? Montre-moi celui-là. Qui est-ce qui veut te ressembler ? Qui est-ce qui veut marcher sur tes traces, comme sur celles de Socrate [1] ? »

Ce n'est pas aux services qu'un homme nous rend, c'est aux sentiments qu'il a pour nous que nous reconnaissons s'il est notre ami [2]. Un homme n'est pas notre ami, alors qu'il nous traite extérieurement comme tel, qu'il nous entoure d'égards, nous accable de prévenances et de soins. Il reste en effet à se demander si nous sommes pour lui un moyen ou une fin, si c'est son bien ou le nôtre qu'il cherche, s'il nous prête son appui ou se ménage le nôtre, si c'est à notre personne enfin et à elle seule qu'il est attaché. Au contraire, un homme est notre ami, alors qu'il ne nous est effectivement d'aucun secours, par cela même qu'il nous aime et que nous sommes pour lui, selon le mot de Zénon, un « autre lui-même ».

Le sage seul est vraiment aimé, car seul il est aimé pour lui-même. En effet, il laisse ses amis « sans secours », il ne leur distribue point d'argent, il n'en fait pas des citoyens romains. Il refuse orgueilleusement de rendre des services.

« Amasse donc, lui dit-on, afin que nous possédions, nous aussi. » Il répond : « Si je puis amasser la richesse, tout en me conservant plein de pudeur et de foi et de magnanimité, montrez-moi la voie, et j'amasserai. Mais, si vous me demandez que je perde mes biens, mes biens propres, afin que vous acquériez des choses qui ne sont pas même des biens, voyez vous-mêmes combien vous êtes injustes et im-

1. *Entr.*, II, XXII, I, XIX.
2. *In pectore amicus quæritur*, SÉNÈQUE, *De Benef.*, VI, XXXIV. — DIOGÈNE LAERCE, VII, I, 23.

prudents. Eh quoi ! qu'aimez-vous donc mieux de l'argent ou d'un ami plein de fidélité et de pudeur ? A devenir tel aidez-moi plutôt, et ne me demandez point de rien faire par quoi je perdrais de tels biens. »

Le sage est sans influence ; son lot, c'est la vertu, et non point une condition élevée. Il n'est pas en situation de rendre à ses amis des services. En eût-il les moyens, il n'en aurait pas la volonté. Il suit de là pour lui une conséquence heureuse : il n'a pas, comme les puissants, à se défier de ses amis. Quand il est aimé, il a la certitude de l'être pour lui-même, pour son caractère et pour ses vertus[1].

L'amitié stoïcienne nous avait d'abord paru un attachement impersonnel. Il semblait que le sage pratiquât envers les autres hommes les devoirs de l'amitié, sans les aimer vraiment, qu'il se dévouât à eux, sans avoir avec eux une union de cœur et de volonté. En réalité, l'amitié ne consiste pas seulement à faire du bien à ses amis, mais encore et avant tout à les aimer eux-mêmes, à sympathiser avec leur volonté, non point, il est vrai, en tant que cette volonté est déraisonnable et injuste, mais en tant qu'elle est aimable, ayant le bien pour objet. L'amitié, en effet, est l'union entre des volontés raisonnables, elle n'existe qu'entre les sages, elle est la communion dans le bien, elle est une vertu. Les Stoïciens la conçoivent, non comme une société réelle, mais comme l'organisation idéale de la société humaine.

Conclusion.

On peut distinguer trois stades dans l'évolution de l'amitié : 1° l'amitié est un sentiment fort de lui-même, qui ne se croit pas justiciable des lois morales ou s'élève au-dessus de ces lois ; 2° elle ne croit pas pouvoir s'établir

1. ÉPICTÈTE, *Man.*, 24 ; *Entr.*, IV, VI.

en dehors des lois morales; elle comprend qu'elle a besoin, pour vivre et pour durer, de s'appuyer sur la vertu, et qu'elle est d'autant plus forte qu'elle est plus vertueuse; 3° elle se forme en vue d'une fin morale et elle se subordonne à cette fin.

L'amitié est en dehors des lois morales, parce qu'elle les ignore ou qu'elle les brave. Elle est naïvement ou systématiquement injuste. Favoriser ses amis, rehausser le bien qu'on leur fait par le tort qu'on cause à ses ennemis, ce peut être l'effet d'un entraînement aveugle ou d'une passion froide et raisonneuse. Il faut distinguer l'immoralité naïve des Barbares et l'immoralité systématique des casuistes. S'il paraît naturel de haïr ses ennemis, il ne peut pas l'être de les haïr d'une haine hypocrite ou méprisante et fière. Platon raffine sur les sentiments de la foule, lorsqu'il dit qu'il faut laisser son ennemi comblé en apparence de tous les biens, pourvu qu'il garde la souillure du seul mal réel, qui est l'injustice. Les Stoïciens de même se croient à tort exempts de haine à l'égard des méchants, car ils trouvent bon qu'il y ait de tels hommes, pour mieux faire ressortir le mérite des bons. Traiter ainsi la vertu comme un privilège, la réserver à ses amis et à soi-même, c'est pratiquer l'amitié au détriment de la justice.

Mais peut-être l'immoralité cynique de cette théorie n'est-elle qu'apparente. Au fond, on juge l'amitié un tel bien qu'il ne paraît pas pouvoir être trop chèrement acheté; on accepte comme un moindre mal la partialité qu'elle comporte; on la tient même pour une vertu, sinon pour la vertu suprême. On craindrait de l'affaiblir, en la soumettant à des règles. On ne l'élève pas proprement au-dessus de la morale; on croit qu'elle réalise d'elle-même l'idéal moral. Elle n'est pas une passion qu'on excuse, mais une vertu qu'on admire. En général, le cynisme n'est pas une immoralité voulue, mais une moralité mal comprise.

Ainsi la première théorie de l'amitié n'est pas si éloignée qu'il paraît des deux autres. L'amitié dérive d'abord du sentiment ou de l'instinct : l'instinct, dévoyé ou porté à l'excès, produit l'amitié qui s'affranchit des lois morales. Quand la réflexion s'ajoute à l'instinct, l'amitié change de nature. Il est d'observation vulgaire que l'amitié exige ou développe certaines vertus. Plus la vertu des amis est achevée, plus leur liaison paraît devoir être solide et sûre. L'amitié suppose donc la vertu en général. De plus, elle est une vertu particulière. Aristote définit avec précision les devoirs et les droits réciproques des amis. L'amitié est une égalité parfaite; elle suppose, de part et d'autre, des sentiments de même qualité et de même force, ou tout au moins un amour proportionné au mérite de chacun.

De la conception de l'amitié, rigoureusement soumise aux lois morales et définie une vertu, on passe aisément à la conception de l'amitié n'existant qu'en vue de la moralité. Parce que l'amitié suppose la vertu, on croit qu'elle est elle-même une vertu, puis on admet qu'elle s'inspire de la vertu seule, et enfin on fait prévaloir les qualités morales sur les qualités aimantes. Les Stoïciens retirent à l'amitié tout ce qui n'est pas compatible avec leur conception austère de la moralité, par exemple la tendresse compatissante et émue. Ils la condamnent presque comme un vol fait à l'humanité. Par là on voit que l'amitié n'est pas tout entière réductible à la vertu, et que le moraliste méconnaît son originalité.

En résumé, l'amitié est un sentiment que la morale règle, mais qu'elle n'éveille point, qu'elle ne peut former, et qu'elle doit même dans une certaine mesure (qu'il appartiendra à la casuistique de fixer), laisser se développer suivant ses lois. Elle se trahit elle-même aussi bien lorsqu'elle s'asservit à la moralité que lorsqu'elle s'en affranchit.

CHAPITRE V

CASUISTIQUE DE L'AMITIÉ

I. De la casuistique en général. — Plan d'une casuistique de l'amitié. — II. La Formation de l'amitié. — Le choix des amis. — Le nombre des amis. — Qualités requises en amitié : la sécurité et le charme. — Le flatteur et l'ami. — III. La conservation et la rupture des amitiés. — Conditions de la conservation. — Causes et suites de la rupture. — IV. Les devoirs de l'amitié. — A) Dans les conditions de vie ordinaire : la confiance, la franchise, l'amitié et l'amour de soi, l'amitié et la justice. — B) Dans les circonstances particulières. — L'amitié dans la prospérité et l'adversité, — dans l'inégalité de conditions, — dans l'absence ou séparation. — V. Conclusion. — Conflit de l'amitié idéale et de l'amitié réelle.

I. — De la casuistique en général, ses espèces. — La casuistique de l'amitié. — Plan et division.

Après avoir tracé les devoirs de l'amitié, les philosophes sont entrés dans le détail de leur application. Toute morale, en se développant, devient une casuistique.

La casuistique elle-même revêt deux formes, suivant qu'elle est cultivée accessoirement ou pour elle-même, que ses doctrines émanent de l'inspiration libre et individuelle ou d'une doctrine arrêtée et suivie. Tantôt l'examen d'un cas de conscience devient l'occasion d'énoncer un prin-

cipe, de préciser une doctrine et d'en déterminer la portée, tantôt la question posée reste particulière, on ne la ramène point à une loi connue, on ne s'en sert point pour établir une loi nouvelle. Dans le premier cas, la casuistique rentre dans la science morale; dans le second, elle est un pur empirisme. Platon, Aristote et les Stoïciens sont, en un sens, des casuistes. Ils soulèvent des problèmes embarrassants et subtils, par exemple, celui-ci : Comment l'homme de bien, qui se suffit à lui-même, a-t-il besoin d'amis? Ils sentent cette difficulté de mettre d'accord l'idéal et les mœurs, à laquelle se heurte toute morale élevée. Mais, d'autre part, il n'est pas pour eux de questions particulières : de l'examen d'un cas de conscience, ils font sortir un enseignement philosophique.

Considérons, par exemple, Aristote. Il est le vrai fondateur de la casuistique. Il se défie des maximes absolues : il nous avertit sans cesse que la complexité des questions morales est incompatible avec l'exactitude et la rigueur du raisonnement ; il reconnaît l'insuffisance et le vague des théories et des principes. « Des choses indéterminées, la règle doit être indéterminée. » Suivant lui, la précision et partant la valeur pratique des règles serait toujours en raison inverse de leur généralité. Aussi apporte-t-il un correctif à celles qu'il énonce. Il note les cas où elles s'appliquent mal, il soulève les questions embarrassantes, les difficultés et les doutes (ἀπορίαι). Ainsi, après avoir exposé sa théorie de l'amitié, il agite les questions suivantes : Est-il permis de rompre avec ses amis, et dans quels cas? — Un ami doit-il être plus pour nous qu'un homme vertueux, qu'un bienfaiteur? — Qui doit-on aimer le plus, de son ami ou de soi-même? — Est-ce dans la bonne ou dans la mauvaise fortune qu'on a le plus besoin d'amis?

Ce sont là d'humbles questions ; mais, pour les résoudre, Aristote remonte aux principes philosophiques et élevés; parfois, c'est à leur occasion et incidemment, qu'il expose

ses théories les plus profondes. Ainsi, la comparaison qu'il établit entre les sentiments du bienfaiteur et de l'obligé l'amène à expliquer le désintéressement en amour. La casuistique se relie donc ici à la morale; elle en est l'application, elle en est aussi l'illustration ou l'éclaircissement. En effet, l'esprit d'une doctrine morale se laisse, en un sens, mieux saisir dans le détail des applications ou dans l'interprétation des principes que dans leur énoncé et leur exposition méthodique. Ainsi la sûreté, avec laquelle Aristote résout les problèmes captieux de la casuistique, fait ressortir, avec la sagacité de son esprit, la droiture foncière de sa nature généreuse. La casuistique offre donc un intérêt dogmatique et son étude rentre dans celle des systèmes.

Mais, souvent aussi, elle est un objet de pure curiosité. Devant les problèmes complexes que soulève la vie, le philosophe se trouve déconcerté, pris au dépourvu; sa raison l'abandonne, il ne peut justifier le parti qu'il prend; il ne voit pas que ce parti s'accorde avec sa doctrine, il voit même parfois qu'il la contredit. Il oublie alors ou trahit son système; il suit ses instincts, ses préjugés ou son cœur. L'histoire de la casuistique ne serait donc, le plus souvent, qu'un recueil d'opinions individuelles, originales, arbitraires. Ces opinions, pourtant, sont intéressantes à connaître : elles sont les manifestations de la conscience individuelle, échappant à l'influence des systèmes, montrant de l'initiative, de la spontanéité et de la décision. Elles intéressent la biographie des philosophes et l'histoire des idées et des mœurs.

La casuistique de l'amitié, considérée à part des théories philosophiques de l'amitié, a pour principaux représentants : Cicéron, Plutarque et Sénèque.

Une question domine toutes les autres : Faut-il avoir des amis ?

Logiquement, elle devrait se poser d'abord; car, s'il était prouvé que l'homme doit se suffire à lui-même, on n'aurait pas à entrer dans l'examen des difficultés que soulève le problème de l'amitié. Mais la casuistique se plaît dans les questions de détail; on dirait qu'elle recule devant les questions radicales et dernières; la vérité est qu'elle n'aborde pas celles-ci de front, qu'elle se défie des solutions sommaires et *a priori*, qu'elle examine le fait avant de discuter le droit, et qu'elle « série » les questions, au lieu de les faire tenir toutes en une.

En réalité, décider s'il faut avoir des amis, ce serait préjuger la question de savoir si l'homme trouve son bonheur en lui-même ou dans la société de ses semblables, s'il peut se passer des autres en toutes circonstances, dans la bonne et la mauvaise fortune, ce serait enfin supposer instruit tout le procès de l'amitié. On ne peut, en effet, conclure en connaissance de cause que l'amitié doit être recherchée, si l'on n'a examiné en détail toutes les difficultés qu'elle éprouve à se constituer, à durer, à se concilier avec le devoir, avec les autres affections, et si l'on n'a trouvé à chacune de ces difficultés une solution satisfaisante.

Avant de chercher si l'amitié est légitime, il faut s'assurer qu'elle ne renferme pas une contradiction interne, qu'elle est possible.

Voyons comment elle se forme, se maintient et se détruit. Nous verrons ensuite quels devoirs elle entraîne dans tous les cas (devoirs de franchise, — de confiance), et dans des circonstances déterminées (devoirs envers les amis heureux et malheureux, supérieurs à nous, etc.). Enfin nous chercherons comment l'amitié se concilie avec l'amour-propre, avec la justice, etc. Il importe de classer les questions casuistiques dans un ordre méthodique, d'aller des plus simples aux plus complexes, de montrer enfin qu'elles se relient et se complètent, en dépit de leur désordre apparent et de la confusion qui résulte de leur seule multiplicité.

II. — La formation de l'amitié.

Du choix des amis. — Du nombre des amis. — Faut-il rechercher en amitié la sécurité ou le charme ? — Le flatteur et l'ami.

Le premier soin doit être de choisir ses amis. Tous les philosophes ont senti l'importance d'un tel choix. Aristippe par exemple,

« blâmait beaucoup les hommes de ce que, dans les ventes publiques, ils prenaient soin de faire sonner les vases qu'ils voulaient acheter et examinaient légèrement la conduite de ceux avec qui ils voulaient former des liaisons. » — Épicure disait de même : « Il faut t'informer des personnes avec qui tu manges et tu bois, avant de t'informer des choses que tu manges et tu bois[1]. »

C'est le privilège des amis d'avoir à se chercher, à se découvrir, de se lier librement. Mais il est de leur intérêt et de leur honneur de ne pas se lier à la légère. L'amitié est un engagement qu'on est libre de contracter, mais qu'on ne peut se dispenser de tenir. Il ne faut pas avoir à retirer sa confiance ; il importe donc de la placer bien. Du choix des amis dépend la fidélité, la sûreté et la durée des relations.

Mais, plus ce choix est grave, plus il est difficile. Tout d'abord, on aimerait à accepter sans défiance l'amitié qui s'offre ; on voudrait aussi n'avoir pas « à résister à l'élan de son cœur[2] ». On voudrait enfin goûter sans réserve le charme spécial de l'amitié naissante. « Le philosophe Attale disait qu'il y a plus de plaisir à se donner un ami qu'à en avoir un, comme le peintre jouit plus de l'exécution de son œuvre que de son œuvre même[3]. » Le meilleur de

1. *Ap.* Diogène Laerce, II. — Sénèque, *Ep.*, 9.
2. *Sustinere impetum benevolentiæ*, Cicéron, *De Amic.*, 17.
3. Sénèque, *Ep.*, 9.

l'amour est-il donc la lune de miel ? Jouit-on moins « d'une amitié ancienne et éprouvée » que du plaisir de « former une amitié nouvelle » ? Sur une telle question, dit Cicéron, le doute n'est pas permis. L'amitié ne produit pas à la longue la satiété et le dégoût ; elle est comme le vin qui gagne à vieillir. L'habitude est un lien puissant ; elle nous attache aux animaux, aux choses mêmes : « Ainsi nous aimons les montagnes et les bois où nous avons séjourné longtemps[1]. » L'attrait de la nouveauté ne vaut pas l'attendrissement du souvenir. En tous cas, nous ne devons pas dédaigner les amitiés anciennes, et nous devons être réservés dans le choix des amitiés nouvelles.

Mais, si l'on a le devoir de choisir ses amis, en a-t-on aussi le pouvoir ? Chacun se promettra sans doute d'être réservé et prudent, mais qui saura l'être ? L'intention ici ne suffit pas : on serait dupe plutôt de ses qualités morales, de sa candeur, de sa bonne foi. Le discernement des amis est-il, comme l'enseigne Socrate, soumis à des règles ? Constitue-t-il un art ? Et cet art est-il à la portée de tous ou le privilège de quelques-uns ? Enfin est-il d'une application sûre, ou doit-on suppléer à son insuffisance par le flair psychologique, par ce don de pénétrer les âmes, que Socrate disait avoir reçu des dieux ? Enfin doit-on ne se fier qu'à soi-même du soin de choisir ses amis, ou peut-on s'adjoindre, comme le recommande encore Socrate, un sage et habile conseiller ?

Supposons, de la part des personnes, une inspiration jointe à une prudence accomplie. Il restera à faire la part de la fortune. La difficulté du choix des amis s'accroît de ce fait qu'elle est l'œuvre du temps, des circonstances. On n'est l'ami d'un homme, dit un proverbe antique, qu'après avoir mangé avec lui un boisseau de sel. Il faut éprouver

1. Cicéron. *De Amic.*, 19.

ses amis, mais l'occasion peut manquer ou l'épreuve n'être pas convaincante, décisive. D'ailleurs il y a encore ici une mesure à observer. Une trop grande réserve empêcherait l'amitié de naître. On doit se garder de l'entraînement, mais il est permis de céder à l'attrait. Il ne faudrait pas, par crainte d'erreur et de méprise, ne se lier jamais. Ce serait là l'erreur la plus forte. Si grande que soit la difficulté de bien choisir ses amis, il faut pourtant arrêter son choix. Les problèmes pratiques sont de ceux qu'il n'est pas permis de tenir pour insolubles. On fait toujours dans les choses humaines la part de l'incertitude et du hasard. Qu'on n'engage donc pas légèrement son cœur, mais qu'on prenne son parti des mécomptes possibles. Les Anciens seraient plutôt portés à exagérer le rôle de la prudence dans le choix des amis; ils ne laissent pas pourtant de reconnaître que ce choix est incertain, et qu'il y a là un beau risque à courir [1]. Ainsi l'amitié paraît tour à tour un chef-d'œuvre de sagesse et une chance heureuse. Elle se range à la fois, comme diraient les Stoïciens, dans les choses qui dépendent de nous et dans celles qui n'en dépendent pas. Elle est à la fois notre œuvre et celle des circonstances. De là ses imperfections. Peut-être faut-il distinguer encore deux sortes d'amitié : l'une idéale, existant entre les gens de bien, offrant toutes les garanties et sûre de sa durée, l'autre, ayant dû s'adapter à un milieu donné, imparfaite comme tout ce qui est réel, plus ou moins incertaine dans ses choix et sujette à se rompre.

Avant de dire qui l'on doit choisir pour amis, on recherchera combien on peut avoir d'amis. Suivant Aristote, il faut tenir le milieu entre n'avoir point d'amis ou en avoir trop. Mais où commence l'excès? L'idéal, sinon la règle, serait de n'avoir qu'un ami. Les amitiés célèbres sont des

1. XÉNOPHON, *Mém.*, II, III. — PLATON, *Banq.*, 185 B.

amitiés à deux, témoins Thésée et Pirithoüs, Achille et Patrocle, Oreste et Pylade, Phintias et Damon, Épaminondas et Pélopidas. Ami en grec se dit : ἑταῖρος de ἕτερος, *l'autre*, en parlant des deux[1]. « L'amitié à plusieurs » (ἡ πολυφιλία) ressemble à l'amour des courtisanes : l'honnête femme n'a qu'un amant, et l'honnête homme qu'un ami. Toutefois, il est puéril de concevoir toutes les amitiés sur le modèle de celle d'Oreste et de Pylade. Si l'amitié parfaite n'est possible qu'entre deux personnes, l'amitié commune se rencontre entre plusieurs. Au reste, comme le dit très bien Plutarque, ce qui importe, ce n'est pas de n'avoir qu'un ami, c'est d'aimer son ami, comme si on n'en avait qu'un.

Aristote s'en tient à cette règle : le chiffre des amis ne doit pas dépasser celui des personnes dont on peut partager la vie[2], mais on ne peut pas plus fixer ce chiffre que celui des habitants qu'il faut pour composer une ville. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'une cité suppose plus de dix citoyens et moins de dix fois dix mille. A cette question : combien aura-t-on d'amis ? On ne peut répondre d'une façon précise. On peut dire seulement qu'il est impossible d'en avoir beaucoup. S'agit-il, en effet, d'amitiés intéressées ? Ce serait une tâche pénible, et à laquelle notre vie ne suffirait point, d'avoir à rendre service à beaucoup de gens. S'agit-il d'amitiés fondées sur le plaisir ? « Mais pour l'agrément, peu d'amis suffisent, comme pour la nourriture peu d'assaisonnement. » Pour ce qui est des amis vertueux, sans doute, on n'en saurait trop avoir, mais on n'en peut avoir plus qu'on n'en peut aimer. Il faut qu'on puisse se donner à ses amis, partager leur vie ; il faut aussi que tous les amis qu'on a soient eux-mêmes amis les uns des autres ; « enfin, il est difficile de partager les joies et les souf-

1. Aristote, *Eth. Nic.*, IX, x, αἱ δ'ὑμνούμεναι ἐν δύσι λέγονται ; Plutarque, *Du grand nombre des amis*, II. κατὰ ζεῦγος φιλίαι.

2. Τοσούτους ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί, *ibid.*

frances d'un grand nombre d'hommes à la fois; car il arrivera alors qu'on ait à boire et à se réjouir avec l'un, à pleurer avec l'autre. »

Plutarque reprend et développe les mêmes arguments, en leur donnant un tour de familiarité charmante. Quand on a beaucoup d'amis, on ne sait, dit-il, auquel entendre : l'un vous demande de l'accompagner en voyage, l'autre, de lui servir de témoin au tribunal ; l'un vous invite à un sacrifice nuptial, l'autre, à des funérailles. L'on ne peut obliger l'un sans désobliger l'autre. On serait mal venu de dire à un ami : « Si je ne suis pas allé te voir, quand tu avais la fièvre, c'est que j'étais à banqueter avec d'autres amis. » Au reste, comme il est difficile de trouver des danseurs ou des rameurs, allant bien ensemble, il l'est plus encore de trouver des amis, prêts à partager la même fortune, bonne ou mauvaise. Devenir l'ami de quelqu'un, c'est épouser en effet ses amitiés et ses haines. Tel donc, qui cherche un essaim d'amis, risque de tomber en une guêpière d'ennemis. Enfin l'amitié suppose une entière ressemblance du caractère et des goûts, difficile à rencontrer.

On ne peut donc avoir beaucoup d'amis, on ne doit pas non plus le désirer. L'amitié décroît, à mesure qu'elle s'étend. De la quantité des amis dépend, en un sens, la qualité de l'amitié. On ne peut aimer « intimement » que peu de personnes et on n'en peut aimer qu'une avec « excès », c'est-à-dire d'un amour absolu, sans réserves [1]. Comme les fleuves, dit Plutarque, divisés en beaucoup de bras, ralentissent leur cours, l'affection, répartie sur un grand nombre d'êtres, s'affaiblit. Il y a donc des amitiés banales et une amitié vraie. Caïus Gracchus et Livius Drusus, dit Sénèque [2], divisaient les amis en trois classes : ceux qu'on reçoit en particulier, — dans un petit cercle d'intimes, — en

1. ARISTOTE, *loc. cit.*
2. *De Benef.*, VI, 34, *in secretum, — cum pluribus, — universos.*

masse et tous à la fois. Cela revient à dire qu'il y a autant de degrés ou de nuances particulières de l'amitié qu'il y a de groupes d'amis.

La question du nombre des amis n'est frivole qu'en apparence. Elle est psychologiquement d'un intérêt véritable et d'une haute portée. Vouloir que les affections s'étendent, c'est demander qu'elles se perdent. Voilà ce que n'ont pas vu les Stoïciens ni Platon La πολυφιλία est une espèce de communisme. L'erreur est la même de croire qu'on puisse avoir pour amis tous les hommes et pour enfants tous les enfants de la cité. L'amitié change de nom et de nature, suivant qu'elle est conçue à la façon d'Aristote ou à celle de Zénon, comme personnelle ou impersonnelle.

Suivant Aristote, l'amitié est une affection particulière, exclusive, jalouse, qui se fonde sur un choix, et qui n'est possible qu'entre un petit nombre de personnes, peut-être qu'entre deux personnes. Suivant les Stoïciens, « c'est un bien d'avoir beaucoup d'amis [1], » ou, pour mieux dire, il faut aimer tous les hommes d'un amour égal [2]. « Partout où il y a un homme, il y a place pour le dévoûment et les bienfaits [3]. » Aristote dit au contraire : « Il vaut mieux faire du bien à des amis qu'à des indifférents ou à des étrangers [4]. » On reviendra plus loin sur le conflit de l'amitié et de la philanthropie.

Notons encore que le nombre des amis sert à caractériser l'amitié. Ainsi, quand on dit que les amis épicuriens étaient « si nombreux que des villes entières n'auraient pu les contenir », on donne à entendre qu'ils avaient « une serviabilité complaisante et empressée dans les diffi-

1. Τὴν πολυφιλίαν ἀγαθόν, DIOGÈNE LAERCE, VII, 124.

2. Cf. GUYAU, *Étude sur la philosophie d'Épictète.*

3. *Ubicumque homo est, beneficii locus est.* SÉNÈQUE, *De Vita beata.*

4. Κάλλιον δ'εὖ ποιεῖν φίλους ὀθνείων, *Eth. Nic.*, IX, IX.

cultés et les chagrins médiocres », une calme bienveillance, bonne « pour les rapports de tous les jours » et telle enfin qu'on se représente « l'amitié gracieuse et un peu banale d'Atticus [1] ». Au reste, il ne faudrait pas confondre l'amitié épicurienne en général, et l'amitié d'Épicure et de Métrodore. Autant l'amitié à deux peut être passionnée et ardente, autant l'amitié pour un grand nombre de personnes est nécessairement calme, froide, quelque peu détachée et indifférente.

En dernière analyse, la question du nombre des amis se ramène à celle du choix des amis. Il est clair qu'on aura d'autant moins d'amis qu'on exigera d'eux un plus grand nombre de qualités et des qualités plus hautes. Qui doit-on prendre pour amis ? C'est au fond ce qui importe. C'est aussi ce qui décide du nombre des amis possibles.

La question n'est pas simple : elle se pose au point de vue moral et au point de vue psychologique. Quelles qualités sommes-nous en droit d'exiger de nos amis ? En fait, quelles qualités goûtons-nous en eux ? Qu'est-ce qui les rend dignes d'être aimés ? Qu'est-ce qui fait qu'on les aime ? Le plus souvent on confond ces questions, parfois on les oppose ; il convient de les distinguer.

Socrate indique à quelles conditions l'amitié est possible : on ne saurait se lier à un homme débauché, intempérant, querelleur, ingrat. Il parle de l'amitié en général. Platon, le premier, entrevoit que l'amitié n'est pas une, qu'elle est tantôt l'union des semblables, tantôt celle des contraires, et qu'ainsi il n'y a point de caractères qui s'appliquent à tous les amis. Aristote, à son tour, dit qu'on peut être guidé dans le choix des amis par des motifs divers : par l'intérêt, le plaisir ou la vertu. Cependant, il y a

1. Diogène Laerce, X, 9. — J. Denis, *Théor. mor.*, I, pp. 283-284.

une amitié supérieure à toutes les autres : c'est celle des gens de bien. Elle a tous les caractères des autres amitiés; elle est agréable et utile; elle est en outre la liaison la plus personnelle et la plus intime. On peut donc choisir d'autres amis que les gens de bien, on n'en peut choisir de meilleurs.

La vertu n'est, pour Socrate, que la condition de l'amitié; elle est, pour Aristote, un droit à l'affection. En tant que condition de l'amitié, la vertu peut être négative et médiocre; elle est, à vrai dire, l'absence de défauts déplaisants; en tant que raison de l'amitié, elle ne saurait être trop parfaite, elle est donc l'ensemble et la plénitude des qualités morales. Suivant Aristote, on doit préférer seulement les gens de bien pour amis; suivant les Stoïciens, on ne saurait avoir d'autres amis. Ainsi les raisons morales, qui d'abord ne font qu'intervenir dans le choix des amis, guident bientôt exclusivement ce choix, et deviennent de plus en plus rigoureuses et étroites. Parce qu'il n'est pas indifférent d'être bons pour devenir amis, on croit que la vertu suffit pour fonder l'amitié, ou importe plus que l'amitié même. Les préoccupations morales éloignent de la vérité psychologique. Épicure proteste contre cette thèse et montre que l'amitié n'est pas un devoir qu'on s'impose, mais un attrait auquel on cède; encore la présente-t-il en quelque sorte comme un devoir envers soi-même, et il ne voit pas que l'élan du cœur est comprimé par les calculs de l'intérêt aussi bien que par la poursuite du devoir.

Suivant des philosophes moins systématiques, comme Cicéron et Sénèque, il faut tenir compte, dans le choix des amis, non seulement des qualités morales, mais du caractère et de l'humeur des personnes. Les qualités morales, qui fixent ce choix, ont elles-mêmes trait à l'amitié, non à la vertu en général. Ainsi, suivant Cicéron, l'ami, que nous jugerons digne de notre confiance (*fidus*), aura un ca-

ractère ferme, inaltérable (*stabilis*, *consentiens*), une humeur égale; il ne sera pas porté à accueillir ou à lancer légèrement des accusations malveillantes, il sera franc, ouvert, il saura commander à ses passions, il observera la justice, il respectera notre personne; mais, en outre, il devra nous plaire. « Le charme de la conversation, et celui de la personne, c'est là le grand assaisonnement de l'amitié »[1]. L'amitié ne s'accommode point de l'humeur grave et austère; il y faut l'aisance et la grâce. Pour notre sûreté, nous ne devons nous lier qu'avec des gens de bien; mais, pour notre plaisir, nous devons chercher des amis qui joignent aux qualités solides les qualités aimables.

Sénèque considère l'amitié comme une union en vue du bien. Il remarque pourtant qu'elle exige des qualités qui n'ont rien à voir avec la vertu, ou du moins qui n'ont pas avec elle des rapports directs, comme la bonne humeur. Un mélancolique, « qui se plaint de tout[2] » et sans raison, serait un compagnon peu enviable, eût-il de l'honneur et de la bonté.

En résumé, ce qui rend difficile le choix des amis, c'est qu'on exige d'eux des qualités d'ordre différent et dont la réunion indispensable est toujours fortuite. Ce sont des qualités charmantes, comme la douceur du caractère, et des qualités morales, comme la loyauté et l'honneur. Sans les premières, il n'y a point d'amitié, et sans les secondes, l'amitié n'est point sûre. Il est difficile de ne pas faire prévaloir les unes sur les autres, de ne pas sacrifier en amitié la sécurité à l'agrément, ou le contraire. Enfin il est possible de se méprendre, soit sur le mérite des amis, soit sur leurs qualités aimables. On peut confondre l'ami avec celui qui se donne pour tel, ou le flatteur.

1. *Suavitas quædam sermonum atque morum, haudquaquam mediocre condimentum amicitiæ. De Amic.*, 18.

2. *Omnia gemens. De Tranq. anim.*, VII.

La distinction de l'ami et du flatteur est un des lieux communs de la morale antique. Plutarque a écrit un traité sur ce sujet [1]. La flatterie, dit-il, donne l'illusion de l'amitié ; elle en prend les dehors et l'apparence, elle en reproduit les traits. Elle serait trop aisée à connaître, si elle était toujours le contraire de l'amitié. Mais, de ce que le flatteur nous plaît, nous donne des éloges, de ce qu'il est obligeant, zélé, et qu'il entre dans tous nos sentiments, il ne s'ensuit pas que l'ami doive être déplaisant et rude, qu'il doive nous blâmer toujours, ne nous louer jamais, qu'il doive nous refuser ses services, contredire et blesser nos sentiments. Ce qui fait la force et le danger de la flatterie, c'est qu'elle sait imiter l'amitié, c'est qu'elle l'imite vraiment et à s'y méprendre, c'est qu'elle simule même au besoin la franchise et la rudesse, comme ces cuisiniers habiles, qui relèvent, par des sauces amères ou piquantes, des plats trop sucrés. La flatterie, telle que Plutarque la conçoit, est un art : elle n'a rien à voir avec les flagorneries grossières des parasites ou des bouffons de comédie ; il faut la prendre au sérieux et même au tragique ; c'est une fourberie savante ; elle suppose, chez celui qui l'exerce, l'observation profonde du caractère et des mœurs des amis. Pour la démasquer et la combattre, il faut lutter avec elle d'ingéniosité et de ruse ; il faut pénétrer plus avant que le « maître flatteur », (ὁ τεχνίτης κόλαξ) dans la connaissance de l'amitié. Ainsi Plutarque a usurpé sa réputation de bonhomie ; il a l'âme honnête, mais point naïve. Il défie la flatterie la plus habile de tromper sa clairvoyance.

Pour juger de la copie, il faut la comparer trait pour trait au modèle. Les traits distinctifs de l'amitié sont : la ressemblance des caractères et des goûts, — la franchise, —

1. Cf. Maxime de Tyr, *Diss.* XX. *A quels signes on reconnaît le flatteur de l'ami.*

l'empressement et le zèle à rendre service. Voyons comment la flatterie s'applique à reproduire ces traits, et en quoi elle y manque.

L'amitié se fonde sur la ressemblance des goûts, des habitudes, des caractères (φιλίαν... ὁμοιοπαθῆ διαθεσίν τε καὶ φύσιν). Mais comment savoir si cette ressemblance est feinte ou réelle ? Tout d'abord, le flatteur n'a point de caractère propre, de volonté constante et suivie, de principe de conduite stable. Il n'a qu'un être d'emprunt : il est comme l'eau, prenant la forme du vase qui la contient. Dès lors, il aura autant de façons d'être que d'amis différents. S'il est avec un homme appliqué à l'étude, il se plonge dans les livres, porte une longue barbe, revêt le manteau du philosophe, et n'a à la bouche que les nombres, les triangles et les rectangles de Platon. S'il vit dans la compagnie d'un débauché, il envoie promener ses haillons, il tond sa barbe, il plaisante et raille les philosophes. C'est ainsi qu'à Syracuse, au temps de la faveur de Platon, la cour de Denys était pleine de poussière, par le grand nombre de ceux qui y traçaient des figures. Mais, le tyran s'étant dégoûté de l'étude, et plongé à nouveau dans les plaisirs, les courtisans, comme métamorphosés par Circé, redevinrent étrangers aux Muses. Pour prendre le flatteur en défaut, il sera permis de lui tendre un piège, de feindre des sentiments qu'on n'a pas, et de louer, par exemple, tour à tour l'oisiveté et la vie active : si l'on a toujours, quoi qu'on dise ou qu'on fasse, son approbation, on verra par là, qu'il n' « a point de personnalité » (ἴδιος), mais qu'il est un miroir, renvoyant aux autres leur image, ou une ombre, suivant le corps et répétant ses mouvements [1].

De plus, le flatteur se perd par son zèle. L'ami n'imite pas en tout son ami ; il lui laisse ses défauts. Le flatteur, au contraire, s'efforcera de ressembler à son ami par les petits

1. Cf. CICÉRON, *De Amic.*, 25. *Nam cum amicitiæ vis sit in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus; qui id fieri potest, si ne in uno*

ou les vilains côtés; il lui prendra ses travers, ses ridicules, ses défauts et ses vices. Il s'est trouvé des hommes pour imiter le dos voûté de Platon, le bégaiement d'Aristote. Le flatteur ne voudra ni bien voir ni bien entendre, si son ami a la vue basse ou l'oreille dure ; les flatteurs de Denys louchaient comme lui, faisaient mine de tomber les uns sur les autres, et laissaient à table échapper les assiettes. « Dans les choses qui ne dépendent pas de la volonté, mais du hasard », le flatteur veut encore ressembler à son ami; il veut être malheureux comme lui et de la même manière; Plutarque conte l'histoire d'un mari, qui avait répudié sa femme et ne la voyait qu'en secret, parce que son ami avait répudié la sienne.

Mais ce que le flatteur imite par-dessus tout, ce sont les défauts ou les vices, comme la colère, la superstition, la dureté envers les esclaves, la défiance à l'égard des parents. Sa tactique (σόφισμα) est de le céder à son ami, dans l'ordre des qualités, et de lui disputer le premier rang, en ce qui regarde les défauts. Ainsi il dira qu'il court vite, mais que son ami vole, qu'il monte bien à cheval, mais que son ami est un centaure. Si son ami est triste, lui est sombre; s'il est superstitieux, lui est fanatique.

Le langage ordinaire des flatteurs est l'éloge. Il n'use de la franchise que pour donner le change. L'éloge est suspect, lorsqu'il ne se relâche jamais. Il doit l'être encore, lorsqu'il s'adresse à notre personne et non à nos actes, lorsqu'il se produit seulement en notre présence. Il faut se défier même de l'éloge indirect, c'est-à-dire de ce-

quidem quoque unus animus erit, idemque semper, sed varius, commutabilis, multiplex? Quid enim potest esse tam flexibile, tam devium, quam animus ejus, qui ad alterius non modo sensum ac voluntatem. sed etiam vultum atque nutum convertitur?

Maxime de Tyr remarque que « seul l'ami véritable a *un caractère qui demeure semblable à lui-même :* ἰσότης τρόπου. »

lui qu'on nous adresse, en le mettant dans la bouche d'un autre, de l'éloge, déguisé sous forme de blâme à l'égard de ceux qui ont des défauts ou des qualités, opposés aux nôtres, des hommages rendus à notre sagesse par une demande d'avis, des flatteries en action, comme celle qui consiste à céder sa place à un autre.

La franchise répugne naturellement au flatteur; il la redoute pour son compte. Celle qu'il se résigne à employer sonne le creux, comme la massue de l'acteur qui joue le rôle d'Hercule; ou encore elle est molle et flasque, comme ces oreillers cédant sous le poids de la tête qu'ils devraient soutenir. Elle découvre les fautes légères et elle épargne les vices. Le flatteur reproche à son ami en termes très vifs de se loger mal, d'être négligé dans sa mise; mais il ne lui dit mot, s'il méprise ses parents, s'il néglige ses enfants et manque d'égards pour sa femme. Parfois même la franchise n'est qu'une forme déguisée de la flatterie. Ainsi, on reprochera à l'avare d'être prodigue, au prodigue d'être avare. La franchise du flatteur ressemble aux morsures des femmes amoureuses, qui ont l'air de faire mal, et qui réveillent la jouissance.

Le flatteur paraît disposé à rendre plus de services que l'ami. Il ne néglige pas les menus soins, les regards, les sourires, les serrements de main, les protestations d'amitié. Il veut qu'on dispose de lui à toute heure, en toute occasion. L'ami a moins de zèle ou un zèle plus discret. Le flatteur prodigue surtout les promesses, et ses promesses, dirait Kant, sont *catégoriques* : « Parle, dis ce que tu veux, quoi que tu demandes, je le ferai. » Les promesses de l'ami, au contraire, sont *hypothétiques*; elles comportent cette réserve : « je ferai ce que tu me demandes, *si j'en ai le pouvoir et si j'en ai le droit.* » Le flatteur ne se permet pas d'avoir une pensée personnelle. Comme les lignes et les surfaces ne se meuvent pas par elles-mêmes, étant in-

corporelles et intelligibles, mais se meuvent en même temps que les corps qu'elles limitent, ainsi le flatteur ne parle pas, ne pense pas par lui-même, mais reproduit les paroles, les pensées de son ami. On reconnaît le flatteur, non seulement à son empressement à offrir ses services, mais à la nature des services qu'il rend et à la « manière de les rendre ».

Il en est de la bienveillance de l'ami, comme du principe vital chez l'animal ; elle est intérieure, cachée, et ne transparaît pas au dehors. L'ami laisse ignorer à son ami les services qu'il lui rend. Le flatteur, au contraire, s'agite, se démène, il court, il crie, il contracte le visage, il veut qu'on voie bien la peine qu'il se donne, il ne tarit pas sur ses démarches, sur son zèle. Enfin les services qu'il rend trahissent son caractère ; il se dérobe à toutes les charges, il accepte toutes les hontes. Il ne court pas de dangers, il ne dépensera pas d'argent, il est incapable de dévouement, et de sacrifices ; mais il aura de basses complaisances, il rendra des services secrets, il favorisera, par exemple, des amours coupables. Le flatteur, si habile qu'il soit, sent son faible : il n'affronte pas la comparaison avec les vrais amis, il s'efforce de tenir à l'écart ces rivaux dangereux, il s'en montre jaloux, il sème contre eux en secret des calomnies.

En résumé, la flatterie la plus ingénieuse peut toujours être mise en défaut; et l'amitié vraie, proclamée et reconnue. D'une manière générale, le choix des amis, selon les moralistes anciens, est réfléchi et grave; il s'entoure des précautions d'un bon sens judicieux, il s'inspire aussi de préoccupations élevées et se fonde sur la vertu; il témoigne enfin de ce rationalisme antique, qui n'exclut pas des affections la prudence, qui « philosophe, pour employer un mot d'Aristote, avec la passion », qui s'exagère même et aboutit à la sagesse méthodique, réglée, à la pédanterie vertueuse du bon Plutarque.

III. — La conservation et la rupture des amitiés.

Nous ne séparons pas la question de la conservation des amitiés de celle de leur rupture. *Contrariorum eadem est scientia.* Savoir comment l'amitié se maintient, ce serait savoir pourquoi elle se dissout.

Du choix des amis dépend la durée des amitiés. Quand ce choix se fonde sur la vertu, l'amitié est « indissoluble [1] » : la vertu, en effet, est une habitude, une manière d'être durable ; elle est ce qu'il y a dans l'homme d'inaltérable et de profond, elle est l'homme même. L'attachement qui se fonde sur la vertu doit se maintenir comme elle. Il est « au-dessus de la calomnie [2] » : les gens de bien ne peuvent se nuire, et ils ont confiance les uns dans les autres. Au contraire, les amitiés d'intérêt et de plaisir « sont sujettes à se rompre » ; elles tiennent à des « circonstances accidentelles » et changeantes. « L'utile n'est pas fixe, il varie sans cesse ». « Avec l'âge, les plaisirs deviennent autres. » Les liaisons d'intérêt et de plaisir sont également promptes à se former et à se dissoudre. On cesse bientôt de se plaire, d'être utiles les uns aux autres, et par suite d'être amis [3].

A la rigueur cependant, toutes les amitiés peuvent finir, même l'amitié vertueuse, encore qu'elle ait toutes les chances de durée. Mais, seule, l'amitié intéressée est sujette aux récriminations et aux reproches. Les autres amitiés meurent de leur mort naturelle, sans déchirement ni violence ; suivant le mot de Caton, elles ne se rompent pas, elles se dénouent [4]. En effet, des amis par la vertu, c'est

1. Μόνιμος, *Eth. Nic.*, VIII, III.
2. Ἀδιάβλητος, *Eth. Nic.*, VIII, IV.
3. Cf. Sénèque, *Ep.*, 9.
4. Cicéron, *De Amic.*, 21.

à qui montrera le plus de zèle et d'affection : « Dans cette émulation, il n'y a ni récriminations, ni disputes : on n'est point mécontent de ce qui aime et fait du bien, mais si l'on a soi-même le cœur délicat, on répond en faisant du bien à son tour, et celui des deux, qui se trouve comme en avance, étant maître de l'objet de ses vœux, ne saurait adresser de reproches à son ami, vu que chacun d'eux aspire au bien. » Dans les amitiés fondées sur le plaisir, où « l'on obtient des deux côtés ce qu'on désire », ou, si la vie commune cesse d'être agréable, on se sépare. « Ce serait chose manifestement ridicule de reprocher à un ami de n'avoir plus de charme, quand il n'y a qu'à ne plus vivre ensemble. » Il en est tout autrement de l'amitié intéressée. « Comme on n'a de mutuels rapports qu'en vue du profit espéré, on demande toujours davantage et on croit toujours avoir moins qu'on ne doit avoir, et l'on se plaint de n'obtenir jamais autant qu'on demande, encore qu'on y ait droit ; les bienfaits, si grands qu'ils soient, ne peuvent suffire aux désirs de ceux qui les reçoivent. » L'amitié intéressée est donc toujours grosse de querelles : c'est pourquoi elle ne dure point et, tant qu'elle dure, elle n'offre ni sécurité ni confiance [1].

Aristote, traitant de la rupture des amitiés, a surtout ou uniquement en vue l'amitié intéressée. La rupture d'une telle amitié est sans doute la plus ordinaire et la plus fréquente, mais elle est aussi la moins regrettable. Pourquoi donc est-elle néanmoins la seule qu'Aristote étudie ? C'est qu'elle est la seule qui puisse être évitée. On peut en effet régler des intérêts, les mettre d'accord ; mais on ne ranime pas des sentiments éteints, on ne ressuscite pas le charme d'une amitié évanouie. Il n'y a qu'à constater et à déplorer la fin des amitiés qui se fondent sur le plaisir ; cette fin est naturelle et fatale. Il est logique de se quitter

1. *Eth. Nic.*, VIII, xiii.

quand on ne s'aime plus, et les séparations inévitables doivent s'accomplir d'elles-mêmes sans récriminations injustes ni regrets superflus. Aristote oublie que les amis ne cessent pas en même temps de s'aimer. Il est ridicule sans doute, quoique assez ordinaire, d'en vouloir à ceux que nous n'aimons plus de ne plus nous aimer; mais n'avons-nous pas le droit de nous plaindre des amis qui nous quittent, quand nous restons fidèles? Les récriminations alors, il est vrai, restent sans effet, mais n'en sont pas moins fondées.

On a reproché à Aristote d'envisager avec tant de sérénité les ruptures nécessaires. On peut voir là un trait de la sagesse grecque, ennemie des déclamations vaines. Mais il faut remarquer plutôt qu'Aristote traite ici, non de la rupture des amitiés en général, mais des ruptures provenant d'une mésintelligence qui peut être dissipée. La rupture des amitiés peut être un malheur ou une faute. Elle peut être déterminée par les circonstances, comme l'absence prolongée, un défaut d'humeur, la mélancolie ou le chagrin [1], et enfin l'involontaire détachement à l'égard des personnes et des choses qu'on a trop aimées. On ne peut rien alors pour l'empêcher; on n'en parlera donc que pour mémoire. Mais d'autres fois les brouilles arrivent par notre faute, sont l'effet d'un malentendu : il manque aux amis, pour rester tels, de connaître leurs devoirs, leurs droits, et de se respecter mutuellement. Il faut alors faire appel à leur bonne volonté, éclairer leur conscience. C'est proprement la mésintelligence qui amène la rupture, non la rupture elle-même, qu'Aristote étudie et s'efforce de prévenir.

Cette mésintelligence se produit surtout, sinon exclusivement, dans les amitiés imparfaites, comme l'amitié fondée sur l'intérêt ou le plaisir, et l'amitié entre supérieur

1. *Eth. Nic.*, VIII, v.

et inférieur. L'amitié intéressée est à la fois un échange de services matériels et un accord des volontés, et a ainsi un double caractère : *légal* et *moral*. Il est déjà difficile de concilier les intérêts, il le sera bien plus de mettre d'accord l'intérêt et le sentiment. Dans l'amitié intéressée, on peut distinguer un attachement aux choses, aux intérêts matériels et un attachement personnel. Ces deux attachements entrent en conflit : l'un fait tort à l'autre. De même aussi, dans l'amour, l'amant poursuit son plaisir, l'aimé, son intérêt; où il ne devrait y avoir qu'un même sentiment, il y en a deux, et contraires. La mésintelligence provient donc toujours d'une lutte d'intérêts, ou de la lutte des intérêts et des sentiments.

Étudions en particulier l'amitié intéressée. Elle suppose entre les amis des engagements réciproques, un contrat bilatéral, *écrit* ou *tacite*. La mésintelligence éclate, quand les conditions du contrat amical sont mal posées ou mal comprises; elle est surtout fréquente dans l'amitié *morale :* en effet, un contrat écrit est net et formel, tandis qu'on ne connaît pas toujours la nature et la portée des engagements tacites, et qu'on les interprète diversement. Faire cesser l'équivoque, dissiper les malentendus, donner au contrat tout son sens et son vrai sens, telle est la tâche qu'entreprend Aristote. « Il faut savoir, dit-il, dès le commencement, envers qui et à quoi on s'engage, pour voir si, dans ces termes, on accepte ou non de rester amis [1]. » Il ne suffit pas de connaître et d'accepter loyalement les conditions du contrat, il faut encore fidèlement s'y tenir. « Ce qui cause le plus de contestations, c'est qu'en exécutant le contrat, on ne l'entend plus dans le même sens qu'au moment où on l'a fait [2]. » Deux causes générales

1. Εν ἀρχῇ δ'ἐπισκεπτέον ὑφ'οὗ εὐεργετεῖται καὶ ἐπὶ τίνι, ὅπως ἐπὶ τούτοις ὑπομένῃ ἢ μή. *Eth. Nic.*, VIII, XIII.

2. Γίγνεται τά ἐγκλήματα μάλισθ'ὅταν μή κατὰ τὴν αὐτὴν συναλλάξωσι καί διαλύωνται... οὐχ ὁμοίως δὲ συναλλάξας καί διαλυόμενος ἐγκαλέσει. *Ibid.*

expliquent donc la rupture des amitiés : l'obscurité et le vague du contrat passé entre les amis, l'ignorance où ils sont de ses vrais termes, et le changement qui se fait en leur âme, la baisse que subit leur affection, dans l'intervalle qui sépare la formation du contrat de son exécution. En d'autres termes, ou l'on ne sait pas d'abord sur quelles bases l'amitié s'établit, ou l'on ne peut la maintenir sur les bases où elle s'est établie.

On fera rentrer dans ces lois toutes les contestations :

1° Des différends s'élèvent, quand les clauses du contrat sont mal définies. Ainsi, on est traité par quelqu'un en ami; on reçoit de lui un don, on croit le tenir de sa générosité; en réalité, il entend faire une avance ou un prêt. Il se plaindra donc s'il ne recueille pas autant ou plus qu'il n'a donné. Ici, l'un des amis ignore les clauses du traité.

Ailleurs, chacun les entend à sa manière. Par exemple, si l'un des amis est supérieur à l'autre, s'il a plus de mérite, s'il rend plus de services, il croira devoir être mieux traité. L'autre fera le raisonnement inverse : il dira que celui qui a plus de besoins doit obtenir davantage. Tous les deux ont raison, et on peut les mettre d'accord. Le premier doit obtenir plus d'honneur, le second, plus de profit : ainsi entre eux se rétablit l'équilibre; les services de l'un ont pour équivalent les hommages de l'autre.

Mais l'inégalité qui existe entre les amis ne comporte pas toujours une compensation. L'amant se plaint qu'on ne réponde pas par l'amour à son excès d'amour, l'aimé, qu'on lui promette tout, sans rien tenir. Entre le plaisir de l'un et l'intérêt de l'autre, il n'y a pas de commune mesure, et leur querelle ne peut finir.

Enfin la mésintelligence provient de ce que les clauses du contrat amical ne sont pas au gré des deux contractants. Ainsi on serait mal venu à dire au cithariste réclamant son salaire : « Le plaisir que je vous fais, en vous écoutant, paie celui que vous me faites. »

2° La mésintelligence a pour cause un changement survenu dans les sentiments des amis. Ainsi, on se pose d'abord en ami, puis en créancier. Au premier moment, on n'écoute que son cœur, on est généreux, on donne sans compter; puis on réfléchit, on se ravise, et si on ne rentre pas dans ses avances, on éprouve du désappointement, du dépit; le premier mouvement, en effet, va toujours au beau, mais le second, à l'utile. Ici l'on s'abuse donc sur ses propres sentiments.

L'on se méprend aussi sur les sentiments d'autrui. Cela arrive de deux manières : ou l'on croit être aimé pour son caractère, quand on est aimé par intérêt, sans qu'on puisse s'en prendre qu'à soi-même de cette erreur passagère, ou l'on est dupe de protestations, non suivies d'effets. Dans tous les cas, il ne faut pas bénéficier d'une erreur : « Il ne faut pas, dit Aristote, traiter un homme en ami contre son gré [1]. » On ne doit pas recevoir un bienfait d'un homme intéressé; l'argent reçu, on ne doit point le garder.

Entre deux partis, il faut prendre le plus généreux; c'est la règle constante d'Aristote. Ainsi, il est difficile d'évaluer un bienfait : celui qui le rend le surfait, celui qui le reçoit le rabaisse. Puisqu'il ne s'agit ici que d'intérêt, il semble que le profit de l'obligé doit être la mesure et qu'on doit rendre exactement ce qu'on a reçu. Toutefois, on accordera quelque chose à l'amitié et on devra rendre « autant qu'on a reçu et même davantage [2] ». Pour apprécier exactement le bienfait, l'obligé devra l'estimer au prix qu'il y attachait, avant de le recevoir, non celui qu'il y attache, après l'avoir reçu [3]. En effet, les choses ardemment désirées ne procurent parfois qu'une jouissance médiocre. Toutes les questions d'intérêt relèvent ainsi de l'équité, et non de la simple justice. S'agit-il de fixer les salaires ? Ou le service

1. *Eth. Nic.*, VIII, XIII.
2. *Ibid.*
3. *Op. cit.*, IX, I.

précède le salaire, ou le salaire est perçu d'avance. Ou bien on laisse à celui qui reçoit le service le soin de l'apprécier, et de le rémunérer selon le cas qu'il en fait ; il serait blâmable, s'il ne reconnaissait pas la confiance qu'on lui témoigne et le service qu'on lui rend. Ou bien le salaire est reçu d'avance : on est alors blâmable, si on ne rend pas le service attendu et payé, ou si on n'est plus en état de le rendre, parce qu'on en a exagéré le prix. Il faut donc s'acquitter, quand on le peut, et de bonne grâce.

Il est d'ailleurs des dettes qu'on n'acquitte jamais : ce sont celles qu'on contracte envers ses maîtres, envers ses parents et envers les dieux ; mais il suffit de reconnaître par le cœur les services qui ne paient point l'argent et l'honneur. D'une manière générale, il faut que, dans les questions où les intérêts sont en jeu, l'équité, la bonne foi, soient la règle suprême. Une société qui repose sur des bases économiques ne laisse pas d'être constituée par un lien moral. L'amitié est la forme suprême de la justice. C'est donc l'affaire de l'amitié de régler les intérêts, de les concilier, d'écarter les contestations et les brouilles et, quand elles éclatent, de les résoudre selon ses lois, ou, comme on dit, à l'*amiable*, sans faire appel aux tribunaux et à la force. Aristote mentionne l'opinion d'après laquelle échappe à l'action judiciaire tout procès qui soulève une question de confiance. On peut croire qu'il y adhère, car il étend en général la juridiction de la conscience.

Tous les hommes qui se réunissent en société pour un motif quelconque, même d'intérêt, sont regardés comme étant, en un sens, des amis ; ils sont tenus par là même d'observer les uns à l'égard des autres les règles de l'amitié, et ainsi se trouve confirmée cette parole d'Aristote : « C'est l'amitié, à ce qu'il semble, qui est le lien des États, et les législateurs en ont plus de souci que de la justice[1]. »

1. *Eth. Nic.*, VIII, I.

En d'autres termes, la loi d'amour règle toutes les relations, sociales ou privées.

On n'a considéré jusqu'ici que l'amitié intéressée, comme si elle était la seule qui pût soulever des contestations et se rompre. L'amitié vertueuse est en principe « indissoluble ». Cependant, si on s'est lié à un homme, en lui attribuant une vertu qu'il n'a pas, ou en lui reconnaissant une vertu qu'il a cessé d'avoir, doit-on rester son ami ? Non. Aimer quelqu'un, c'est se rendre semblable à lui ; on ne peut donc aimer un méchant. Mais il faut distinguer ceux dont la perversité est « inguérissable » de ceux « dont le le caractère peut être redressé ». Il est conforme à l'amitié d'aider un homme à devenir meilleur, plus encore que de l'aider à s'enrichir. Mais les méchants, destinés à rester tels, on ne peut, ni on ne doit les garder pour amis. Enfin l'inégalité peut devenir telle entre des amis, liés dès l'enfance, que la vie commune entre eux cesse d'être possible, l'un restant pour la raison un enfant, tandis que l'autre devient un homme supérieur.

En résumé, Aristote « demande si une liaison amicale doit être rompue, quand l'un des amis change, et il répond que la rupture s'impose dans le cas où ce changement touche aux conditions essentielles de cette amitié [1]. »

Mais la rupture est-elle jamais complète ? Ne laisse-t-elle rien subsister de l'amitié passée ? En détruit-elle jusqu'au souvenir ? Non. « Comme on doit chercher à plaire à des amis plus qu'à des étrangers, on doit aussi, en souvenir du passé, avoir des égards pour ceux dont on a été ami, à moins que la rupture n'ait eu pour cause leur extrême méchanceté [2]. »

L'amitié ayant tenu la même place dans la société antique que le sentiment de la famille dans notre société moderne,

1. ZELLER, *Phil. der Griech.*, édit. all. 3e vol., p. 669.
2. *Eth. Nic.*, IX, III.

la question de la rupture de l'amitié a dû exciter le même intérêt et soulever les mêmes discussions, ardentes et passionnées, que de nos jours la question du divorce. Cicéron n'a pu passer à côté de cette question sans la plaider à son tour. Elle est un lieu commun dont il s'empare. Il remarque, comme Aristote, que la durée de l'amitié dépend de son origine : l'intérêt ne crée que des liaisons passagères, la vertu fonde des amitiés éternelles. Rien n'est plus rare qu'une amitié qui dure jusqu'à la mort. Les motifs qui entraînent la ruine des amitiés sont : les conflits d'intérêts, les dissentiments politiques, les changements de caractère, ou bien l'injustice d'un des amis [1].

La rupture est un mal. Il faut l'empêcher de se produire ; mais on ne le peut, et même on ne le doit pas toujours. Parfois, c'est un « mal nécessaire ». En effet, ou l'on souffre soi-même des vices de ses amis, ou, si ce sont les autres qui en souffrent, on en partage la honte. Au contraire d'Aristote, Cicéron envisage moins les causes de la rupture que ses suites : il ne recherche pas comment elle doit être évitée, mais comment elle doit s'accomplir. Alors qu'elle est nécessaire, elle n'a pas nécessairement un caractère brutal et odieux. « Les amitiés doivent plutôt se dénouer que se rompre » ; il vaut mieux « en laisser s'éteindre la flamme que l'étouffer ».

Il n'y a qu'un cas où l'on doive quitter un ami sans ménagement : c'est celui où l'offense a été telle « qu'il n'est ni juste, ni honorable, ni possible de ne pas se détacher et se séparer de lui sur l'heure ». Mais la divergence de goûts, les dissentiments politiques n'autorisent qu'une rupture insensible et lente. Surtout, il ne faut pas que la fin de l'amitié soit le commencement de la haine. Rien n'est plus honteux que d'entrer en guerre avec celui dont on a été l'ami. D'ordinaire, pourtant, on ne distingue pas

1. *De Amic.*, IX, X, XXI.

entre : haïr et cesser d'aimer[1]. On se met même à haïr violemment ceux pour qui on n'avait qu'une affection tiède ; on les accable de reproches, de malédictions et d'outrages. « Il faut, dit Cicéron, laisser passer ces outrages, s'ils peuvent être supportés ; il faut rendre cet hommage à l'amitié ancienne, de regarder comme coupable celui qui commet l'offense, non celui qui la subit[2]. »

Ainsi les Anciens avaient réglé la rupture des amitiés, comme nous réglementons le duel. Ils avaient minutieusement déterminé les cas où elle est permise, la forme sous laquelle elle doit s'accomplir, et les suites qu'elle doit avoir. Le code de l'honneur, qui a existé de tout temps, mais dont les prescriptions changent avec les mœurs, réglaient dans l'antiquité les relations des amis, comme il réglera au moyen âge les relations des amants (lois chevaleresques, code de la galanterie).

IV. — Les devoirs de l'amitié.

On a étudié l'amitié dans son *devenir*, on a dit comment elle naît, se développe et meurt ; il reste à l'étudier une fois formée, et à dire quels rapports elle établit, quels devoirs elle crée. Les Anciens l'ont considérée au double point de vue *statique* et *dynamique :* ils distinguent l'organisation des amitiés[3], et l'amitié organisée, avec les devoirs qui en découlent[4]. On a vu quelles questions casuistiques soulève le *progrès* de l'amitié ; voyons quelles sont celles qui se posent au sujet de la *pratique* de l'amitié.

Les devoirs des amis ont été examinés en détail et définis

1. C'est ce qu'atteste le langage : *in-imicus* veut dire *hostile*, et non simplement *indifférent*, *non-ami*.

2. *De Amic.*, XXI.

3. C'est ce que Xénophon appelle κτῆσις φίλων (*Mém.*, II, IV, 1).

4. Χρεία φίλων (Xén., *ibid.*). — χρῆσις (*Simplicius*, *Comm.* d'Épictète, ch. XXX), *usus* (Cicéron).

avec précision par la morale antique. Ces devoirs diffèrent, suivant que les amis sont dans des conditions de vie ordinaire et commune, ou qu'ils sont placés dans des circonstances particulières, comme l'éloignement et le malheur.

A. — *Des devoirs des amis dans les conditions de vie ordinaire : la confiance, la franchise, l'amitié et l'amour de soi, l'amitié et la justice.*

§ I

Définir la conduite à tenir à l'égard des amis, c'est dire comment on doit les aimer. Or, il y a deux façons de concevoir l'amour : ou il est fait d'abandon et de confiance, ou il est réservé et prudent. Ces points de vue opposés trouvent leur expression extrême, l'un, dans le mot de César : *Se malle perire semel quam diffidere semper ;* l'autre, dans la maxime de Bias : « Il faut aimer ses amis, comme si on devait avoir un jour à les haïr[1]. »

Tous les philosophes reconnaissent que l'amitié suppose la confiance ou tend à l'établir. Mais on distingue avec raison l'amitié à naître et l'amitié déjà formée : l'une comporte la réserve, l'autre commande la confiance. « Ne te hâte pas, dit Solon, de te donner des amis, mais ne juge pas mal ceux que tu t'es une fois donnés[2]. » — « Ne tends pas légèrement la main droite », dit encore un proverbe pythagoricien. Enfin tous les moralistes répètent l'heureuse formule de Théophraste : « Quand l'amitié est née, il faut avoir confiance ; avant qu'elle naisse, il faut

1. DIOGÈNE LAERCE, I, 5. — CICÉRON, *De Amic.*, XVI. — ARISTOTE, *Rhét.*. I, 2, 13. AULU-GELLE, I, 3, attribue le mot à Chilon. Cette maxime se rencontre accidentellement chez Sophocle, *Ajax*, v. 687. Publius Syrus la répète : *Ita amicum habeas, posse ut facile fieri hunc inimicum putes.* Cf. Augier : « Défiance entière et réciproque, voilà la devise de l'amitié. »

2. D. L., I : Φίλους μὴ ταχὺ κτῶ. οὓς δ'ἂν κτήσῃ, μὴ ἀποδοκίμαζε.

être sur ses gardes[1]. » On fait au *tutiorisme* sa part, puisqu'on reconnaît que la confiance ne s'établit pas d'emblée et à la légère. L'amitié se fonde sur un choix ; la rigueur de ce choix fait la sécurité des amis et justifie leur confiance.

D'autres philosophes prennent la défense d'une générosité hardie. Sénèque dit que la confiance appelle la confiance : *fidelem si putaveris, facies.* Ce n'est donc pas assez de se fier à ceux dont on a éprouvé l'amitié ; il est permis d'accorder sa confiance à ceux mêmes dont on n'est point sûr. On gagne l'amitié de ceux à qui on témoigne de l'amitié. Ici, un appel est fait à la chance ; on consent à courir un risque. Toutefois, la générosité des Anciens n'est jamais paradoxale. Ils honorent la confiance, mais non la confiance aveugle. La maxime de Bias leur a paru odieuse ; Cicéron déclare qu'elle n'est pas digne d'un sage[2]. Mais on n'a jamais soutenu, même pour protester contre les excès du tutiorisme, que la confiance dût être un parti pris, une gageure.

Dans les amitiés, si grande que soit la part de la sagesse humaine, il y a toujours un risque à courir ; ce risque, on l'accepte d'avance, mais on s'applique à le réduire. On ne pense pas que la foi ou la confiance soit nécessairement un pari, un défi à la fortune, ni, par conséquent, qu'elle ait d'autant plus de prix qu'elle est plus gratuite et moins sûre. L'absence de garanties, qui constitue pour l'amitié

1. CICÉRON, *De Amic.*, XXII. *Cum judicaveris, diligere oportet, non, cum dilexeris, judicare.* Cf. SÉNÈQUE, *Ep.*, 3. *Post amicitiam credendum, ante amicitiam judicandum.* — PLUTARQUE, *Am. frat.*, 483 B : τοὺς μὲν γάρ ἀλλοτρίους, ὡς ἔλεγε Θεόφραστος, οὐ φιλοῦντα δεῖ κρίνειν, ἀλλά κρίνοντα φιλεῖν.

2. Je ne vois que Valère-Maxime qui l'approuve, et encore avec quelque réserve, et dans certains cas. VALÈRE-MAXIME, VII, 3 : *Hoc quidem præceptum prima specie nimis fortasse callidum videatur inimicumque simplicitati, quâ præcipue familiaritas gaudet, sed si altioribus animis cogitatio demissa fuerit, perquam utile reperietur.*

un défaut, ferait en un sens le mérite des amis, étant pour eux l'occasion d'attester leur candide et courageuse bonne foi. Mais l'aveuglement ne doit pas être pris pour la mesure de l'amitié.

La question qui se pose est celle-ci : Faut-il suivre, en amitié, les conseils de la prudence ou les élans du cœur ? L'antithèse des deux termes n'est qu'apparente. La prudence travaille à se rendre inutile : elle précède l'amitié, l'établit sur une base solide, puis s'efface devant elle. La confiance, c'est la prudence satisfaite, qui jouit en paix du succès de son œuvre. Il y a de l'une à l'autre la distance, mais aussi la relation des moyens au but. La confiance n'est jamais plus entière que lorsqu'elle s'établit avec choix et discernement. Elle consiste à ne pas remettre l'amitié en question, à ne plus lui demander de gages, et à tenir désormais pour non avenues les marques, vraies ou apparentes, de désaffection ou de moindre estime. Elle est le repos d'esprit qui suit la preuve. Elle est l'aveuglement produit par une vive lumière. Sa formule n'est point : *credo quia absurdum*, mais *credo quia absurdum non credere*. La foi la plus robuste n'est pas celle qui se montre entêtée et aveugle, et qui a pour mot d'ordre : Quand même ! C'est celle qui n'est traversée d'aucun doute, qui est également sûre de n'être point trahie par son objet, et de se maintenir elle-même sans défaillance, qui, en un mot, ne court et sait ne courir aucun risque. La confiance a son principe dans la raison, non dans la volonté. Mais, quand la raison a parlé, elle ne se répète plus ; la preuve, une fois donnée, demeure acquise ; la volonté maintient ce que le jugement a décidé ; l'habitude prend la place de la réflexion [1]. La confiance est donc la certitude de ne pouvoir être trompé, certitude établie naguère sur de bonnes raisons, et désormais assise et inébranlable.

1. C'est la théorie de Descartes et de Pascal.

Cependant, au sens spéculatif et absolu, il n'est pas de certitude entière : toute pensée est sujette à l'erreur. Mais, si l'on ne peut éviter l'erreur, on peut la prévoir ; on peut l'admettre comme possible, alors qu'on la sait improbable ; on en mesure alors les conséquences, et on est prêt à y remédier. On n'est pas trompé, quand on n'est trompé qu'autant qu'on a voulu l'être. La confiance mal placée n'est pas nécessairement une duperie, comme Socrate le fait entendre à Chérécrate, brouillé avec son frère Chéréphon. Pourquoi doutes-tu, lui dit-il, des bons sentiments de ton frère? Que risques-tu à croire en lui ? « De montrer que tu es un bon et tendre frère, et qu'il n'est qu'un mauvais cœur, indigne de tendresse [1]. » Ainsi, dans le doute, la confiance est encore le meilleur parti.

C'est aussi le plus heureux et, si l'on ose dire, le mieux avisé, le plus adroit. La confiance en effet est communicative. Ceux à qui nous nous fions se feraient scrupule de nous tromper, et ce sont les soupçons injustes qui provoquent les trahisons [2].

« Je connais ton frère, dit encore Socrate à Chérécrate ; quand il verra que tu le provoques à une lutte de générosité, il voudra te surpasser, et te faire plus de bien en paroles et en actes que tu ne lui en auras fait [3]. »

Mais mettons les choses au pire. Supposons que, contre toute attente, un ami se montre indigne de notre confiance ; ce serait un moindre mal que de n'avoir pas cru en lui. Celui qui n'a en amour que de nobles sentiments peut consentir à être dupe ; « il est beau d'être » ainsi « trompé [4] ». Nous avons toujours le temps de réparer notre erreur et de rompre avec des amis reconnus indignes.

1. XÉNOPHON, *Mém.*, II, III.
2. *Quidam fallere docuerunt, dum timent falli, et illi jus peccandi suspicando fecerunt*, SÉNÈQUE. *Ep.*, 3.
3. XÉNOPHON, *Mém.*, II, III.
4. Καλή ἡ ἀπάτη, PLATON, *Banq.*, 185 B.

Il semble que la confiance soit toujours subjective. A proprement parler, on ne peut être sûr de ses amis, on ne l'est que de soi-même et de la foi qu'on a en eux. La confiance n'est-elle donc une illusion, consentie par la générosité d'une belle âme ? Il en serait ainsi, s'il n'y avait quelque chose pour nous répondre des autres, à savoir leur vertu. La vertu est la condition de l'amitié, parce qu'elle inspire seule une confiance qui ne peut être trompée. Aussi voit-on que, dans leurs analyses ou théories de l'amitié, le prix que les philosophes attachent à la confiance est en raison de l'estime qu'ils font de la vertu. Sans doute il n'en est point qui séparent la confiance de l'amitié. Ainsi la raison, pour laquelle Épicure blâme la coutume pythagoricienne de la communauté des biens entre amis, est que cette coutume marque « de la défiance plutôt que de l'amitié ».

Mais il est à noter que ce sont les Stoïciens entre tous qui érigent la confiance en règle de l'amitié.

« Si tu tiens quelqu'un pour ton ami, dit Sénèque, quand tu ne te fies pas à lui comme à toi, tu te trompes beaucoup, et tu ne connais pas toute la force de la vraie amitié ». La confiance doit être absolue, sans réserves. « Réfléchis longtemps avant de recevoir quelqu'un en ton amitié ; mais quand tu l'y auras reçu, admets-le de tout cœur ; parle-lui aussi franchement que tu te parlerais à toi-même. » L'idéal serait de n'avoir rien à cacher, même à son ennemi ; mais, du moins, on peut échanger avec son ami tous ses soucis, toutes ses peines. « Et pourquoi ne serais-je pas en sa présence comme si j'étais seul ? » Autant il est indiscret d'accorder au premier venu sa confiance, autant il est injuste de la refuser à ceux qui la méritent. » « Quel bonheur, n'est-ce pas, dit encore Sénèque, qu'il y ait des âmes bien disposées, dans lesquelles on verse en sûreté tous ses secrets et dont on craigne moins d'être connu qu'on ne craint de se connaître ! »

L'amitié est avant tout un échange de sentiments et de

pensées, une pénétration des âmes [1]. Mais ce qui rend une telle intimité non seulement possible, mais encore sans danger, c'est qu'elle se fonde sur la vertu. En effet, dans le commerce des bons se rencontre une sûreté entière.

En dernière analyse, la confiance est donc un hommage rendu à la vertu. Les Stoïciens considèrent la vertu comme une tension de la volonté énergique et forte, mais surtout durable (ζῆν ὁμολογουμένως, *constantia*) ; ils la représentent encore comme absolue : il n'y a pas de milieu entre la sagesse et la folie. A cette vertu sans défaillances doit naturellement répondre une confiance sans limites. Rousseau se montre heureusement inspiré de Plutarque et des idées antiques, lorsque, commentant l'histoire d'Alexandre et de son médecin Philippe, il dégage sa signification morale :

> S'il y a, dit-il, le moindre courage, la moindre générosité dans l'action d'Alexandre, elle n'est qu'une extravagance... Ce que je trouve de beau dans l'action d'Alexandre, c'est qu'Alexandre croyait à la vertu, c'est qu'il y croyait sur sa tête, sur sa propre vie, c'est que sa grande âme était faite pour y croire. Oh ! que cette médecine avalée était une belle profession de foi [2] !

En résumé, la confiance a un double caractère : elle est un acte de courage et un acte de raison. Si on l'admire pour le courage qu'elle atteste et le risque couru, on l'honore mal, on lui sait gré d'être « une extravagance » ; d'autre part, si on l'assimile à un acte de raison, on méconnaît son ardeur généreuse et on la fait évanouir. Ce qui justifie le *tutiorisme* de Bias, c'est l'abus qu'on fait de la confiance,

1. SÉNÈQUE, *Ep.*, 3. — *De Tranq., anim.*, VII, 1. *Quantum bonum est ubi præparata pectora, in quæ tuto secretum omne descendat, quorum conscientiam minus quam tuam timeas. Ép.*, 55. *Amicus animo possidendus est.* — *De Beneficiis*, VI, XXXIV. *Ex pectore... amicus quæritur : illo recipiendus, illic retinendus et in sensus recondendus.*
2. *Émile*, II.

c'est l'amitié indiscrète et banale, c'est l'insécurité des liaisons fondées sur un autre principe que la vertu. Il est juste sans doute de signaler les dangers de la bonne foi. Mais ces dangers, l'amitié les écarte, ou y pare : elle est un choix qui exclut les indignes ; et, si ce choix s'égare, la rupture survient comme une délivrance. La confiance qui existe entre amis est fondée, non sans doute d'une façon absolue, mais aussi cela n'est-il point nécessaire ni désirable. Il y a une raison timide, ingénieuse à s'alarmer ; il y a en a une autre, prévoyante et hardie, prête aux éventualités fâcheuses et sûre d'y remédier, quand elle n'a pu les prévenir. La confiance est la condition de l'amitié, son caractère distinctif et son charme propre. Elle a pour fondement la vertu ; il faut être bon, pour inspirer la confiance absolue requise entre amis, il faut l'être aussi, pour croire à la bonté et avoir foi en ses amis. Si on a souvent donné à l'amitié la vertu pour fondement, c'est que la confiance ne saurait s'établir sur une autre base, ou du moins sur une base plus solide que la vertu.

§ II

Les devoirs de l'amitié sont réciproques. A la confiance qu'on doit témoigner à ses amis répond celle qu'on est en droit d'exiger d'eux. Par là même que j'ai foi dans les autres, je ne doute pas qu'ils n'aient foi en moi. Sûr de mon amitié pour eux, je le suis aussi que cette amitié ne sera pas méconnue, lors même que les apparences témoigneraient contre elle. De là vient que je brave le risque de déplaire et que j'ose être franc. La franchise qu'on témoigne à ses amis dérive de la confiance qu'on a en eux.

La franchise, il est vrai, est un devoir de dignité personnelle et de justice autant que d'amitié. Pourtant les amis sont plus coupables que les autres d'y manquer, et

on leur reconnaît le droit exclusif de la pratiquer entièrement et sans réserves. Certains philosophes ont honoré la franchise entre toutes les vertus : ce sont les Cyniques et les Stoïciens. Ils l'ont donc aussi spécialement recommandée aux amis. Diogène « interrogé sur ce qu'il y avait de plus beau parmi les hommes, répondit que c'était la franchise ». Antisthène disait qu'on a besoin, pour bien vivre, d'amis sincères ou d'ennemis acharnés, car les uns nous avertissent de nos fautes, et les autres nous les reprochent [1].

Les Stoïciens condamnent le mensonge, la flatterie et, en général, tout ce qui est contraire à la liberté et à la dignité de l'homme. Suivant eux, loin d'autoriser les complaisances, l'amitié les exclut. On ne craindra pas de blesser les sentiments de son ami, de heurter de front ses préjugés ; on lui épargnera moins qu'à tout autre les dures vérités [2].

Mais peut-être les Stoïciens et les Cyniques ont-ils outré la franchise. La franchise est un devoir de l'amitié ; elle doit donc revêtir une forme amicale. Ce sont les moralistes, les *philosophi minores*, qui l'ont le mieux définie. On citera parmi eux Cicéron et Plutarque : l'un s'en tient aux règles du bon sens et de l'expérience commune et peut-être résume les théories courantes ; l'autre raffine sur l'art délicat de pratiquer la franchise, sans manquer aux ménagements qu'on doit aux amis.

D'après Cicéron, l'amitié repose sur la franchise, la loyauté et la bonne foi. On a souvent l'occasion « d'avertir » ses amis, de les « reprendre ». Les flatter serait les trahir ; ce ne serait ni se montrer leur ami ni se conduire en homme libre. « On ne vit pas avec un ami comme avec un tyran. » Il vaudrait mieux avoir, selon le mot de Caton,

1. DIOGÈNE LAERCE, VI, II, 69. — PLUTARQUE, *De l'utilité des ennemis*, VI. — *Distinction de l'ami et du flatteur*, XXXVI.
2. V. *supra*, p. 198.

« des ennemis acharnés que des amis doucereux; les uns disent souvent la vérité; les autres, jamais ». La franchise est une obligation et un droit. Ce droit, on est tenu d'en user ; mais on ne doit en user pourtant qu'avec discrétion et mesure. On doit avertir ses amis de leurs fautes, mais sans amertume; on doit leur adresser des reproches, non les offenser ; on doit leur parler « avec franchise, sans dureté ». Si notre devoir est d'être franc envers nos amis, le leur est d'autoriser notre franchise. Ils doivent prendre en bonne amitié les reproches que nous leur adressons avec bienveillance. Il est d'ailleurs absurde qu'on soit sensible aux reproches, au lieu de l'être à la faute reprochée. C'est une grande faiblesse d'aimer la flatterie. La flatterie n'a de prise que sur celui se flatte lui-même. On a tort, non seulement d'y recourir, mais de la bien accueillir [1].

Plutarque définit la franchise, dit comment elle doit être pratiquée, à quelle occasion et dans quelles dispositions doivent être celui qui en tient le langage et celui qui l'entend.

Être franc, ce n'est pas avoir le courage de déplaire, c'est plutôt savoir faire aux autres les reproches ; c'est se tenir aussi loin de la dureté que de la complaisance ; ce n'est pas prendre une liberté, mais remplir un devoir, et le remplir à propos, avec un art discret et une ferme douceur.

La franchise n'est pas permise à tous ni envers tous. Celui-là seul a le droit de nous blâmer, qui n'a pas contre nous de griefs personnels et ainsi ne mêle aux reproches qu'il nous adresse ni mépris ni colère. C'est pourquoi Agamemnon ne put supporter les reproches d'Achille, si modérés qu'ils fussent, et laissa passer les invectives bien plus fortes d'Ulysse. Un ami ne se plaindra donc jamais de son ami, mais il lui reprochera ses fautes envers d'au-

1. *De Amic.*, XXIV-V.

tres. Il évitera aussi la raillerie et les injures. La franchise ne doit pas être offensante et brutale; elle ne doit pas non plus être satirique et cruelle. Les poètes comiques, qui attaquent les mœurs avec une grande liberté de langage, ne les réforment point; ils gâtent par leurs plaisanteries la leçon qu'ils donnent; leur réputation de malignité nuit à leur crédit. Enfin, pour avoir le droit de blâmer les autres, il faut être soi-même exempt de blâme, à moins que, par l'aveu de ses fautes, on ne témoigne clairement à ses amis qu'on veut leur épargner d'en commettre de semblables. Mais il est odieux de se prévaloir de sa vertu et d'accabler les autres de sa supériorité morale.

Les amis, à l'égard desquels on peut user de franchise, sont ceux qui sont présentement heureux et que la prospérité enivre. Il est inutile et cruel de faire sentir leurs fautes à ceux qui les expient. Ainsi il était sage d'avertir Crésus, en pleine gloire, qu'un homme ne peut être proclamé heureux avant sa mort; mais il ne fallait pas accabler de reproches Persée, vaincu et exilé.

La franchise doit être opportune. Non seulement il faut qu'elle soit justifiée par le caractère de ceux qui l'emploient et la condition de ceux à qui elle adresse, mais encore elle doit choisir son moment et recevoir une forme appropriée aux circonstances.

Ainsi, à table, dans la joie des festins, la franchise paraîtrait maussade et chagrine. C'est insulter au dieu de Lydie, qui chasse les soucis, que de prononcer des paroles qui assombrissent les fronts et contractent les visages. Le vin dispose les âmes à la colère; l'homme ivre est blessé par la franchise. Il y a lâcheté aussi à ne se montrer franc que sous l'influence de l'ivresse. Il faut user de ménagements, ne pas blâmer quelqu'un devant témoins, ne pas reprendre un mari devant sa femme, un père devant ses enfants, un maître devant ses disciples. L'amour-propre blessé s'entête dans la faute; les reproches qu'on montre de la répu-

gnance à nous adresser sont ceux qui nous causent le plus de confusion. Il y a donc des circonstances où la franchise est déplacée. Celles où elle est de mise sont rares et doivent être épiées et saisies. On profitera du moment où un homme est accablé par les reproches des autres, on prendra sa défense, on lui rendra confiance en lui-même, mais on l'avertira de surveiller sa conduite, pour ne pas donner prise aux accusations de ses ennemis. On adoucira le blâme par l'éloge; on évitera les comparaisons désobligeantes; au lieu d'opposer un homme à d'autres qui valent mieux que lui, on l'opposera à lui-même; on le fera rougir de ses fautes, en lui rappelant ses belles actions. On lui dira : « ce que tu fais est indigne de toi. » On cherchera une excuse aux fautes qu'on dénonce. Au lieu de les flétrir, on s'appliquera à les atténuer. On dira : « Tu n'as pas réfléchi », plutôt que : « tu as été injuste; — N'entre pas en lutte avec ton frère » plutôt que : « Ne sois pas jaloux de ton frère. » Il est une forme élégante de reproche : c'est le reproche indirect. Ammonius, ayant appris que quelques-uns de ses disciples avaient pris part à un dîner trop somptueux, fit battre devant eux son esclave, qui ne s'accommodait pas d'une nourriture assaisonnée au vinaigre; puis, par un simple regard jeté aux coupables, il leur fit comprendre leur faute.

Enfin il faut tenir compte, non seulement de la forme, sous laquelle les reproches doivent être présentés, mais de ce qui en fait le fond. Il est des fautes qu'on doit laisser passer ; les reproches sont comme ces remèdes qui perdraient leur vertu, si on en usait en toute occasion. Il faut distinguer aussi les fautes commises et celles qui restent à commettre. Aux secondes seules on peut opposer une sévérité entière. La possibilité d'empêcher le mal autorise et encourage la franchise.

La franchise, considérée en elle-même, est toujours pénible à ceux auxquels elle s'adresse. On fera donc comme

les médecins, qui ne se contentent pas de couper la partie malade, mais qui soignent l'endroit où le fer a passé, ou comme les statuaires, qui polissent le marbre qu'ils ont taillé. On ne quittera point celui qu'on a accablé de reproches sans le consoler et sans lui faire entendre des paroles d'affection.

En résumé, la franchise est la marque distinctive et le privilège des amis. Les amis seuls ont le droit de tout dire, parce qu'ils savent l'art de tout dire. Ils sont sincères et restent bienveillants. Ils se sauvent où d'autres se perdraient. Ils confirment leur amitié par ce qui devrait la détruire.

§ III

L'amitié crée des devoirs spéciaux : devoirs de confiance et de franchise. De quel principe se déduisent ces devoirs ? En quoi nos amis diffèrent-ils pour nous des autres hommes ? Que sont-ils par rapport aux autres et par rapport à nous ? En quoi consistent les égards, le traitement de faveur qui leur sont dus ? En d'autres termes, comment l'amitié se concilie-t-elle avec la justice et avec l'amour-propre ?

Par définition, notre ami est celui que nous distinguons de tous les autres, et que nous ne distinguons pas de nous-mêmes. Mais cette formule est vague ; il faut la décomposer, en discuter les termes et en préciser le sens.

Voyons d'abord ce que notre ami doit être par rapport à nous, si nous devons l'aimer comme nous-mêmes, ou plus que nous-mêmes.

L'opinion courante est que notre ami ne fait qu'un avec nous, et ainsi ne doit pas être traité autrement que nous-mêmes. En grec φίλος signifiait « mien » avant de signifier « ami », ce qui est « mien » m'étant naturellement « cher », et ce qui m'est « cher » étant ce que je considère comme « mien ». Platon donne aussi pour synonyme au mot φίλος

le mot οἰκεῖος [1]. L'ami est universellement défini *un autre moi-même*, ἄλλος ἐγώ. Les amis sont considérés comme ne formant qu'une seule âme, μία ψυχή. Ils n'ont rien en propre, ni leurs personnes, ni leurs biens : κοινά τά τῶν φίλων. Dès lors l'amitié consiste à traiter exactement son ami comme soi-même.

Une formule heureuse met ou paraît mettre tous les hommes d'accord. La sagesse populaire ayant défini l'ami un ἄλλος ἐγώ, tous les philosophes s'emparent de cette définition. Épicure par exemple se croit fondé à dire : « Il n'y a d'amitié que si l'on aime ses amis comme soi-même [2] », car, l'ami étant un autre soi-même, se dévouer à son ami, ce n'est pas renoncer à soi. D'autre part, on peut dire que ne pas préférer son intérêt à celui de son ami, c'est déjà s'oublier soi-même. C'est la gloire de l'amitié de nous détacher de notre intérêt personnel, ou de faire que nous ne nous distinguons plus bien de notre ami, ni son intérêt du nôtre. On sait d'ailleurs que des formules identiques peuvent être interprétées en des sens différents. Traiter ses amis comme soi-même, cela veut dire, dans la langue d'Épicure, leur être utile, leur complaire, et, dans celle du Portique, s'intéresser à leur vertu, les exhorter au bien, les instruire, sans avoir pour eux ni complaisance ni faiblesse. Il y a, comme dit Aristote, plusieurs façons de s'aimer soi-même ; il y en aura donc aussi plusieurs d'aimer son ami.

La maxime : « Traite ton ami comme toi-même », est vague. C'est pourquoi tous les systèmes s'en accommodent, et c'est pourquoi aucun ne s'en montre satisfait. On la corrige, et on la dépasse. Ici apparaît un côté curieux de la casuistique : elle est la contre-partie de la morale ; ainsi à une morale utilitaire répond une casuistique altruiste. On

1. *Lysis*, 221, 222.
2. Cicéron, *De Fin.*, I, xx, 67.

dirait que les logiciens ont leurs scrupules, qu'il leur déplaît d'avoir orgueilleusement raison. Plus exactement, chaque philosophe allant d'instinct à ce qui lui manque, il arrive que l'utilitaire réclame pour l'ami le droit de se dévouer, et que celui qui fonde l'amitié sur la vertu déclare qu'il trouve à la vertu son compte et que le désintéressement n'est pas une duperie. Les esprits ont l'intuition secrète de leurs exagérations et de leurs erreurs, comme il paraît au soin qu'ils prennent de les atténuer. De là vient qu'Épicure dira où s'arrête l'égoïsme, et Aristote, où s'arrête le désintéressement. Il échappe à l'un de dire qu'il faut aimer son ami plus que soi-même : « Il est plus agréable de faire du bien que d'en recevoir [1]. » L'autre soutient au contraire qu'on ne doit aimer son ami ni plus ni moins que soi-même. Ainsi on ne lui souhaite pas tous les biens, on ne lui souhaite pas, par exemple, de devenir Dieu

On se demande, dit Aristote, s'il est bien vrai que les amis veuillent pour leurs amis les plus grands des biens. Voudraient-ils par exemple qu'ils fussent dieux? Mais ceux-ci devenus dieux, ne seraient plus leurs amis, ni partant leur bien, car l'ami est le bien de son ami. Si donc on a dit avec raison que l'ami veut le bien de son ami, à cause de son ami même, du moins faut-il que celui-ci demeure ce qu'il est ; et dès lors, c'est en le considérant comme homme que l'ami voudra pour lui les plus grands des biens. Et encore pas tous peut-être, car c'est pour soi-même surtout que chacun veut le bien [2].

La casuistique est l'art des concessions, des accommodements ; elle est l'abandon des thèses systématiques et absolues, le retour aux idées moyennes ; c'est la revanche du bon sens sur la philosophie. Aristote et Épicure font le même effort, en sens inverse, pour se rapprocher de l'opi-

1. Plutarque, *Qu'on ne peut vivre heureusement selon la doctrine d'Épicure*, 1100.
2. *Eth. Nic.*, VIII, vii, trad. Ollé-Laprune.

nion vulgaire. Cela est d'ailleurs naturel et logique. Le triomphe de l'intérêt est de fonder l'amitié, et l'honneur du désintéressement est de s'ignorer lui-même.

La casuistique, se donnant pour tâche de concilier les contraires, atténue la rigueur des principes, adoucit les formules. Elle va plus loin encore : elle montre que toute formule est vaine, qu'on ne peut fixer ni saisir d'une seule vue les aspects divers et flottants de la vérité. Elle conclut, non au scepticisme, mais à l'insuffisance des systèmes. Elle prétend, non qu'on ne peut rien connaître, mais qu'on ne peut connaître le tout de rien, et ce qui rend sa démonstration plus convaincante, c'est qu'elle la tire de l'examen des plus humbles questions. Elle excelle à faire sortir l'exception de la règle. Ainsi Cicéron passe en revue toutes les définitions de l'amitié, et montre que l'amitié échappe à toute définition.

On ne peut dire que « nous devions avoir pour notre ami les mêmes sentiments que pour nous-mêmes », car nous pouvons faire pour notre ami ce que nous ne ferions pas pour nous : nous abaisser aux prières, aux supplications, ou récriminer, éclater en reproches, et ce que nous aurions mauvaise grâce à réclamer pour nous, nous sommes en droit de le demander pour notre ami : *quæ in rebus nostris non satis honestè, in amicorum fiunt honestissimè.*

Devons-nous donc avoir pour notre ami la bienveillance qu'il a pour nous ? Pas davantage. Aimer notre ami juste autant qu'il nous aime, c'est établir d'une façon déplaisante le compte du doit et de l'avoir. L'amitié est plus riche et plus libérale, elle donne sans compter.

Enfin, la pire règle à suivre (*finis deterrimus*) serait de « témoigner à notre ami l'amour dont il se croit digne ». En effet, on s'associerait alors à l'opinion fâcheuse qu'il pourrait avoir de lui-même : or, il faut aimer son ami, dit très bien Cicéron, non pas précisément pour ce qu'il est, mais pour ce qu'il peut être, c'est-à-dire pour la vertu et

les talents qu'il est capable d'acquérir, autant que pour ceux qu'il possède [1].

Aux définitions de l'amitié qu'il critique, Cicéron ne trouve pas à en substituer une meilleure; mais, ce qu'on voit clairement, et ce qu'on veut retenir, c'est qu'il ne tient pas la balance égale entre l'amitié et l'amour-propre, mais l'incline fortement du côté de l'amitié.

Enfin, à la question : Comment faut-il aimer ses amis? Simplicius répond, non plus : *comme nous-mêmes*, mais comme nous *voulons* être aimés nous-mêmes [2]. C'est là une correction heureuse de l'antique formule. Il faut distinguer l'amitié idéale de celle qui existe en fait. Aristote l'avait dit déjà : l'amitié doit se modeler, non sur l'amour de soi en général, mais sur l'amour de soi, noble et légitime. Il faut donc aimer les autres, non *peut-être* comme nous nous aimons, mais comme nous devrions nous aimer, et comme nous *voulons* qu'on nous aime. Cela revient à dire qu'il faut aimer ses amis à la fois plus et mieux que soi-même. Nous devons, dit Simplicius, rabaisser les services que nous leur rendons, et relever les leurs; nous devons, au contraire, glisser sur leurs fautes et nous reprocher sévèrement les nôtres [3], nous devons leur pardonner leurs torts, partager avec eux nos biens, et leur céder en tout le premier rang. En un mot, nous devons les préférer à nous.

En résumé, définir l'amitié par l'amour de soi, c'est user seulement d'une comparaison. L'amour de soi, qui devrait éclairer l'amitié, n'est pas clair lui-même. Les moralistes hésitent entre ces deux règles : Aime ton ami comme toi-même, — aime-le plus que toi-même. La vérité est qu'aucune des deux ne peut être prise à la lettre : la première

1. *De Amic.*, XVI.

2. Simplicius, *Comm. d'Épict.*, ch. xxx : τοῖς φίλοις ἡμῶν οὕτω χεχρῆσθαι, ὡς ἡμῖν ἐκείνους χρῆσθαι βουλόμεθα.

3. Cf. *Horace*, *Sat.*, I, iii. v. 41 et sq.

est étroite, et la seconde est vague. Enfin, comme il y a plusieurs façons de s'aimer soi-même, il faudrait décider quelle est la meilleure, et sur laquelle doit se régler l'amitié. La casuistique fait voir que les maximes, en apparence les plus claires, deviennent obscures, quand on en presse et on en précise le sens.

§ IV

On doute s'il faut préférer ses amis à soi-même; on ne doute pas qu'il faille les préférer aux autres hommes; la discussion porte seulement sur les limites de cette préférence.

Thémistocle, Périclès, professent sur ce point des opinions contraires. L'un disait :

« Que je ne siège jamais sur un tribunal, si mes amis ne doivent gagner à ma présence [1] ». L'autre répondit « à un sien ami qui le requit de porter un jugement faux pour lui, à laquelle fausseté il avait encore un parjurement adjoint : Je suis amy de mes amys jusques aux autels; comme s'il eût voulu dire jusqu'à n'offenser point les dieux [2] ».

Périclès et Thémistocle parlent en politiques, ils prennent un parti net, une décision ferme. Des philosophes, comme Chilon et Gorgias, examinent le cas, pèsent les raisons contraires et s'arrêtent à un compromis. Chilon, ayant à juger un ami coupable, vote sa condamnation, mais conseille aux autres membres du tribunal de l'absoudre : il croit remplir ainsi son double devoir de juge et d'ami [3]. Gorgias est d'avis qu'on ne peut adresser à ses

1. Cité par Thamin, *Casuistique stoïcienne*, chap. V.

2. Plutarque, *Tr. de la mauvaise honte*, trad. Amyot. Aulu-Gelle, I, 3, cite le même mot : δεῖ με συμπράττειν τοῖς φίλοις, ἀλλὰ μέχρι θέων.

3. Aulu-Gelle, *Nuits att.*, I, 3.

amis une requête injuste, mais qu'il est permis de faire droit à une requête injuste de leur part : en d'autres termes, l'amitié aurait des privilèges que n'a pas l'amour de soi [1].

Mais la casuistique n'est pas un recueil d'opinions individuelles, de sentences arbitraires. Elle est l'examen philosophique, la discussion raisonnée de questions particulières. Ces questions, elle les pose d'abord en termes précis, puis elle en poursuit jusqu'au bout l'analyse. Tandis que Chilon, Gorgias se contentent de rapporter tels cas, où il serait permis de violer la justice au profit de l'amitié, d'autres philosophes discutent la question de savoir « s'il faut venir en aide à son ami, contrairement à la justice, dans quelle mesure et de quelle manière [2] ».

Ce n'est pas en examinant des cas particuliers, en citant des exemples, que Théophraste résout cette question; il la traite d'un point de vue général [3]. Il se montre, dit Aulu-Gelle, un moraliste subtil, hardi, n'ayant pas peur des mots, plus attentif à l'examen et à la discussion que décidé à conclure [4]. D'après lui, s'agit-il de rendre à notre ami un service important au prix d'une injustice légère, il ne faut pas hésiter à commettre l'injustice : on rachète alors un petit mal par un grand bien. Qu'on ne dise pas que mon honneur et l'intérêt de mon ami sont d'espèces différentes (*non paria genere ipso*). On ne dispute pas sur

1. PLUTARQUE, *le Flatt. et l'ami*, ch. 23.

2. AULU-GELLE, *loc. cit.* : εἰ δεῖ βοηθεῖν τῷ φίλῳ παρὰ τὸ δίκαιον καὶ μέχρι πόσου καὶ ποῖα. Cicéron énonce la même question en termes plus vagues, *De Amic.*, XI : *Quatenus amor in amicitia progredi debeat.*

3. *Ibid... is in docendo non de unoquoque facto singillatim existimat, neque certis exemplorum documentis, sed generibus rerum summatim universimque utitur.*

4. AULU-GELLE, *Nuits att.*, I, 3. *Hæc taliaque Theophrastus, cautè et sollicitè et reliogiosè, causa disserendi magis disputandique diligentia, quam cum decernendi sententia atque fiducia, disseruit.*

les mots, sur la hiérarchie des genres; on compare la valeur réelle des choses [1].

Sans doute, toutes choses égales d'ailleurs, l'honnête l'emporte sur l'utile; mais je ne puis hésiter entre ce qui est grandement utile à mon ami et ce qui entache fort peu mon honneur. C'est ainsi qu'un grand poids d'airain a plus de prix qu'une mince lame d'or. Quant à décider de ce qui est, dans l'ordre du devoir, important et accessoire, on ne le peut quelquefois qu'à l'aide de considérations tirées du dehors, qu'en tenant compte des nécessités du moment, des circonstances; toutes choses « qu'il est difficile d'enfermer en des maximes », et qui rendent les règles morales tantôt obligatoires, tantôt vaines [2]. Ainsi, en posant que l'amitié nous relève, en certains cas, de l'obligation d'être justes, Théophraste n'exprime pas, comme Chilon ou Gorgias, une opinion de rencontre, il fait l'application d'une doctrine suivie et cohérente, il part de ce principe que la casuistique est toute la morale.

A la doctrine de Théophraste se rallie le philosophe Favorinus, disciple d'Épictète. Il prétend que « ce qu'on appelle parmi les hommes la sympathie consiste à se relâcher à l'égard des amis de l'exacte rigueur du droit [3] ».

La thèse contraire du rigorisme en amitié a été soutenue par Cicéron et Plutarque.

« Il est également contre le devoir, dit Cicéron, de ne pas

1. Aulu-Gelle, *Nuits att.*, I, 3 : *Neque nominibus moveri nos oportet, quod paria genere ipso non sunt honestas meæ famæ et rei amici utilitas. Ponderibus hæc enim potestatibusque præsentibus, non vocabulorum appellationibus neque dignitatibus generum dijudicanda sunt.*

2. *Ibid. Has et parvitates rerum et magnitudines, atque has omnes officiorum existimationes alia nonnunquam momenta extrinsecus atque aliæ quasi appendices personarum et causarum et temporum et circumstantiæ ipsius necessitatis, quas includere in præcepta difficile est, moderantur et regunt, et quasi gubernant, et nunc ratas efficiunt, nunc irritas.*

3. Aulu-Gelle, *Nuits att.*, I, 3 : Ἡ καλουμένη χάρις παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐστίν ὕφεσις ἀκριβεθίας ἐν δέοντι.

faire pour ses amis tout ce qu'on peut, dans les limites de la justice, et de faire pour eux plus qu'on ne doit. » Mais Cicéron n'est ni un pur moraliste, ni un moraliste conséquent. Il voit surtout que le droit de tout faire pour ses amis met l'État en péril, et il place l'intérêt de la patrie avant les intérêts supérieurs de la morale. En effet, il admet qu'on oublie en faveur de l'amitié ce qu'on doit à la justice, non ce qu'on doit à son pays.

Les fauteurs de troubles, les agitateurs du peuple (les Gracques), les traîtres à la patrie (Coriolan) ne sont dangereux que parce qu'ils ont des amis, et des amis prêts à faire tout ce qu'ils leur commandent. On demandait à Blossius de Cumes, ami de Tibérius Gracchus : Si Tibérius t'avait commandé de mettre le feu au Capitole ?

— « Jamais, répondit-il, il ne me l'aurait commandé. — Si pourtant il l'avait fait? — Je lui aurais obéi. » C'est là « une parole impie » (*nefaria vox*). « On n'est point excusé de mal faire, si c'est par amitié qu'on fait mal; car, la raison de se lier avec quelqu'un d'amitié étant qu'on le croit bon, il est difficile de rester son ami, s'il s'écarte du devoir[1]. »

Il n'est pas juste que nous obtenions de nos amis tout ce que nous voulons; nous ne devons pas davantage leur accorder tout ce qu'ils veulent, car alors les amitiés ressembleraient à des complots[2].

Il ne faut pas que « la complicité des méchants se couvre du prétexte de l'amitié », il ne faut pas que « l'on se croie autorisé à suivre son ami, même lorsqu'il prend les armes contre sa patrie ». « Posons donc cette double loi : ne rien demander à ses amis et ne rien leur accorder qui soit contre l'honneur... Demander à ses amis tout ce que l'honneur permet qu'on demande, et leur accorder tout ce que l'honneur permet qu'on fasse[3] ».

1. Cicéron, *De Offic.*, III, 10. — *De Amic.*, XI.
2. Cicéron, *De Offic.*, III, 10. *Nam si omnia facienda sint, quæ amici velint, non amicitiæ tales, sed conjurationes putandæ sint.*
3. Cicéron, *De Amic.*, XII, xvii.

Cicéron, dans le *De Officiis*, précise le sens de cette règle et fixe la limite de ce qu'on peut et de ce qu'on doit accorder à l'amitié : on fera à ses amis le sacrifice de ses intérêts, non de son devoir.

Rien de ce qui paraît utile, comme les honneurs, les richesses, les plaisirs et les autres choses de cette espèce, ne doit en aucun cas prévaloir sur l'amitié. Mais sacrifier à ce sentiment l'intérêt public, le serment, la probité, c'est ce que l'honnête homme ne fera jamais, eût-il à juger cet ami lui-même, car il dépouille le caractère d'ami en revêtant celui de juge... Lors donc qu'en amitié ce qui semble utile se trouve opposé à ce qui est honnête, il faut que l'utilité prétendue succombe, et que l'honnêteté l'emporte. Mais, quand nos amis nous demanderont des choses qui ne sont pas honnêtes, la religion et l'équité devront passer avant l'amitié[1].

Ainsi, c'est d'abord en politique que Cicéron s'inquiète des violations du droit, commises au nom de l'amitié, mais c'est par des raisons morales qu'il les réprouve et les flétrit.

Toutefois il établit une distinction grosse de conséquences : celle de l'amitié parfaite et de l'amitié vulgaire.

Il n'a parlé jusqu'ici que de la seconde[2]. La première a ses lois à part. Il semblerait que par définition elle dût se renfermer exactement dans les limites de la justice; au contraire, elle les franchit, et c'est là son privilège.

Je crois, dit Cicéron, qu'il faut poser cette règle : qu'entre les amis, *lorsque leur caractère est honnête*, toutes choses sans exception soient communes : desseins, volontés; et, s'il arrive que de tels amis forment des desseins moins justes, pour défendre leur vie, leur honneur, *il faut leur venir en aide et s'écarter un peu du droit chemin*, pourvu qu'ainsi on ne se couvre

1. *De Offic.*, III, 10.

2. CICÉRON, *De Offic.*, III, 10. *Loquor autem de communibus amicitiis, nam in sapientibus viris perfectisque nihil potest esse tale.* — Cf. *De Amic.*, XI. *Sed loquimur de iis amicis, qui ante oculos sunt, quos videmus, aut de quibus memoriam accepimus, aut quos novit vita communis.*

pas absolument de honte. Il faut en effet pousser jusque-là la complaisance en amitié [1].

Aulu-Gelle remarque que Cicéron, qui a fait à Théophraste dans son *Traité de l'Amitié* de larges et heureux emprunts, glisse sur le plus difficile problème que celui-ci ait posé, le résout en deux mots et d'une manière vague [2]. En effet, si l'on admet en faveur de l'amitié un écart des règles de la justice, il faut dire en quoi consiste cet écart, et jusqu'où il doit aller. Que l'on ne puisse trahir sa patrie pour servir un ami, c'est ce qui est trop évident, et ce que nul ne conteste. Il faudrait tracer plus exactement la limite des complaisances permises.

Le texte qu'on a rapporté de Cicéron trahit la double influence de Théophraste et des Stoïciens. Il reproduit la distinction stoïcienne des sages et des hommes en progrès vers la sagesse. On sait que, d'après Chrysippe, le sage a le privilège de commettre l'injustice sans en être souillé : « pour un talent, il donnera trois fois, s'il le faut, de la tête en terre. »

Cicéron n'invente rien; il suit la tradition stoïcienne, soit qu'elle énonce le devoir dans toute sa rigueur, soit qu'elle l'accommode aux mœurs courantes; il recueille et adopte des opinions isolées, sans remarquer qu'elles se contredisent, ou sans découvrir comment elles se rejoignent. Dans le même traité, il absout et condamne les

1. Cicéron, *De Amic.*, XVII. *His igitur finibus utendum arbitror, ut, cum emendati mores amicorum sint, tum sit inter eos omnium rerum, consiliorum et voluntatum sine ulla exceptione communitas; et, si qua fortuna acciderit ut minus justæ amicorum voluntates adjurandæ sint, in quibus eorum aut de capite agatur, aut fama, declinandum est de via, modo ne summa turpitudo sequatur. Est enim quatenus amicitiæ dari venia possit.*

2. Aulu-Gelle, *Nuits att.*, I, 3... *Hunc locum... omnium rerum aliarum difficillimum strictim atque cursim transgressus; neque ea, quæ a Theophrasto pensim atque enucleate scripta sunt, exsecutus est; sed anxietate illâ et quasi morositate disputationis prætermissâ, genus ipsum rei tantum paucis verbis notavit.*

complaisances des amis. Il prête à l'amitié parfaite et à l'amitié vulgaire des attributs contradictoires : il fait à la seconde une loi d'être honnête, lui prescrivant ainsi un idéal qui la dépasse; il exempte la première de suivre la justice, lui concédant ainsi un droit qui lui répugne. Cicéron n'a donc pas de doctrine cohérente; mais il a des idées dominantes, et en général ces idées sont orientées dans le sens de l'honnête et du juste.

Plutarque est un moraliste plus droit et plus sûr. Il n'envisage pas le danger que peuvent faire courir à l'État des amis dévoués jusqu'au crime; mais il voit le tort que de telles amitiés font à la morale privée.

L'ami, dit-il, doit aider son ami dans toutes ses entreprises, mais non dans ses mauvaises actions, seconder ses généreux projets, mais non ses desseins coupables; témoigner pour lui, mais non se parjurer; partager ses disgrâces, mais non ses injustices [1].

Ce qui distingue l'ami du flatteur, c'est qu'il est des services qu'il se refuse à rendre. Le flatteur, par exemple, favorise les amours coupables, vient en aide au mari qui n'ose répudier sa femme; il apprend au fils à affronter la colère de ses parents; il est le complice de toutes les fautes, il les encourage, il aide à les commettre. L'ami, au contraire, mis en demeure de choisir entre commettre une injustice et perdre son ami, n'hésite pas; loin d'aider son ami à mal faire, il l'en détourne. Il n'est pas le témoin complaisant ou résigné de se fautes, il ne lui épargne ni les avis ni les reproches. L'amitié contractée en vue du bien ne peut s'écarter de sa fin.

En résumé, la casuistique tend à conclure contre les empiètements de l'amitié sur la justice; il faut aimer ses amis plus que les autres hommes, mais non au détriment des autres hommes. On a pu approuver tel ou tel acte

1. *Flatteur et ami*, 23.

d'injustice, commis au profit de l'amitié, mais il a paru plus difficile de justifier de tels actes en général. Théophraste l'a essayé pourtant, non d'ailleurs sans d'importantes réserves. La lente acquisition de cette vérité morale, que l'amitié doit s'exercer seulement dans les limites du droit, ou, en d'autres termes, qu'il faut préférer le droit des autres hommes à l'intérêt de ses amis, la tendance à exagérer les devoirs de l'amitié attestent le prix que l'antiquité attache à ce sentiment et la valeur morale qu'elle lui attribue.

B. — Les devoirs de l'amitié dans les circonstances particulières : la prospérité et l'adversité. — La séparation ou l'absence. — L'inégalité des amis.

En traitant des devoirs de l'amitié, on a supposé des amis vivant dans des conditions ordinaires. Ces devoirs changent de nature, quand les amis sont placés dans des circonstances particulières, par exemple, quand ils vivent séparés, quand l'un est heureux, l'autre malheureux. Le détail de ces circonstances serait infini ; nous laisserons de côté la casuistique romanesque, dont le *Toxaris* de Lucien offre un spécimen curieux ; nous ne rechercherons pas ce que devient l'amitié dans des circonstances exceptionnelles, rares, inventées à plaisir. Il suffira de dire quels changements elle subit dans l'adversité et la prospérité, dans l'absence, ou par le fait de l'inégalité des amis.

a). — Devoirs envers les amis heureux et malheureux.

La prospérité ou l'adversité des amis intéresse à un double titre le problème de l'amitié : elle influe sur l'origine et le déclin des amitiés, et elle change la nature de l'affection.

La fortune, semble-t-il, devrait être étrangère à la formation et à la durée des amitiés. « Sois le même pour tes amis, dit Périandre, qu'ils soient heureux ou malheureux [1]. » En fait pourtant, la condition de nos amis ne nous est pas, ne peut pas nous être indifférente ; en un sens, le bonheur ou le malheur nous attache à eux et, si le devoir nous commande de les aimer également, en toutes les conditions, il ne nous commande pas de les aimer de la même manière.

La vertu, dit Épictète, ressemble à la baguette de Mercure, qui change toutes choses en or : la bonne et la mauvaise fortune sont également pour elle une condition de mérite. L'amitié de même trouve toujours à s'exercer ; elle tire parti de toutes les circonstances. La pauvreté ne la rebute point : c'est parce qu'ils sont pauvres qu'Archédème et Hermogène sont recherchés comme amis, et Criton a d'autant plus besoin d'amis qu'il est plus riche. Suivant Socrate, l'amitié se fonde sur l'intérêt et est également avantageuse à ceux qui sont dans la prospérité et dans le malheur.

Suivant Aristote, tous les hommes ont besoin d'amis, mais non au même degré ni dans le même sens. Ainsi, c'est par générosité ou beauté d'âme que ceux qui sont heureux ont besoin d'amis : ils cherchent l'occasion d'être utiles et de faire du bien ; et c'est par intérêt que les malheureux cultivent l'amitié : ils veulent être secourus. Tandis que Socrate fait surtout ressortir les avantages matériels de l'amitié en général, Aristote dégage le caractère moral de l'amitié intéressée elle-même. Ainsi les malheureux, dit-il, n'implorent pas seulement une aide, un appui ; ils ont besoin d'affection, ils goûtent la douceur d'être aimés. « Dans le bonheur et dans le malheur, la seule présence des amis est une joie [2]. »

1. DIOGÈNE LAERCE, I, 7.
2. *Éth. Nic.*, IX, XI.

Ceux qui souffrent sont soulagés par la sympathie de leurs amis; on dirait que la peine est comme un fardeau, et s'allège quand on la partage. L'ami est donc pour le malheureux un réconfort; sa seule présence est un bienfait; le voir, l'entendre, sentir sa sympathie, être consolé par lui, pour celui que la fortune accable, c'est presque le bonheur. En somme, l'adversité ne nous empêche point d'aimer; au contraire, elle fond notre cœur, elle nous rend plus sensibles à l'affection des autres et développe en nous une affection particulière : la reconnaissance attendrie. Elle ne nous empêche pas non plus d'être aimés; au contraire, le seul fait d'être malheureux serait plutôt un titre à l'affection des âmes nobles. On montrerait de même que la prospérité n'exclut pas l'amitié. En effet, on ne désire les biens de la fortune que pour les partager avec des amis et on acquiert des amis par la générosité et les bienfaits.

L'amitié paraît donc être l'effet de causes contraires : elle est cimentée par la bonne et la mauvaise fortune. Mais n'y a-t-il pas deux sortes d'amitié ; l'une qui consiste à faire du bien, l'autre, à en recevoir, l'une qui répond à l'idéal des Stoïciens, l'autre, à la définition d'Épicure ? Non, ni l'une ni l'autre de ces conceptions de l'amitié n'est exacte et complète. Les Stoïciens n'iraient à rien moins qu'à interdire l'amitié aux malheureux, parce qu'elle risquerait d'être pour eux un gain, une bonne affaire ; et, s'il y avait des hommes assez heureux pour être sûrs d'être toujours à l'abri du besoin, ils devraient aussi, selon Épicure, se passer d'amis. En réalité, comme Aristote l'a fait voir, nos sentiments sont plus complexes et ne dépendent pas entièrement de la fortune : les malheureux sont capables de générosité, de désintéressement, et les heureux ont leur égoïsme. L'amitié est de toutes les conditions : elle ne tire donc son origine d'aucune. Ce n'est point le malheur ni la prospérité de nos amis qui nous attache à

eux : nous les aimons pour eux-mêmes, non pour leur fortune, et leurs changements de fortune n'altèrent pas non plus notre amitié. L'amitié atteste par sa fidélité qu'elle est indifférente à la condition et s'attache aux personnes.

Mais, si la prospérité et l'adversité n'en sont pas le fondement et n'en expliquent pas l'origine, ils en transforment pourtant la nature et les devoirs. La conduite à tenir n'est pas la même pour les amis heureux et malheureux : aux uns, il appartient de faire des avances, aux autres, de se tenir sur la réserve.

« Il faut être plus empressé, dit Chilon, à partager l'infortune que la bonne fortune des amis. » « Les amis, dit Démétrius, sont ceux qui viennent à nous, dans la bonne fortune, quand on les appelle, dans l'adversité, sans qu'on les appelle [1]. »

Aristote trace avec précision les limites de la réserve et de la confiance en amitié. Les malheureux, dit-il, craindront d'affliger leurs amis ; s'ils ont du cœur, ils ne voudront pas qu'ils les plaignent, ils ne songeront qu'à leur épargner la vue de leurs souffrances ; les heureux, au contraire, voudront partager leur bonheur avec leurs amis.

Il faut donc inviter sans crainte ses amis à partager la bonne fortune, car il est beau de faire du bien ; mais il faut hésiter à les attirer à soi dans l'infortune, car il ne faut point faire partager ses maux, d'où cette parole :

Je suis trop malheureux !

Mais il faut appeler à soi ses amis, quand, en s'imposant un peu de gêne, ils peuvent nous rendre un grand service [2].

Ainsi le malheur impose la réserve, mais l'amitié autorise et prescrit la confiance. Loin d'envier à notre ami la

1. Diogène Laerce, I, 3 ; V, 5.
2. *Éth. Nic.*, IX, xi.

joie de nous être utile, nous devons parfois lui en fournir l'occasion. C'est en ce sens que Diogène disait que

« lorsqu'il avait besoin d'argent, il en demandait à ses amis, plutôt comme une restitution que comme un présent » (Diog. L., V, 2). Il ne faut pas que la fierté nous empêche de faire appel au bon cœur de nos amis. De même, dit Aristote, reprenant le mot de Démétrius, « on devra aller vers les malheureux, sans qu'ils nous appellent et avec empressement, car il est beau de faire du bien, surtout à ceux qui sont dans le besoin et qui n'attendent pas de secours : le bienfaiteur et l'obligé ont alors plus de mérite et une joie plus grande ; on doit aussi aller avec empressement vers ceux qui sont heureux, car, pour jouir de la bonne fortune, on a besoin d'amis ; mais on doit aller avec répugnance vers ceux qui doivent nous être utiles, car il n'est pas beau de montrer de l'empressement à recevoir des bienfaits ; pourtant, il faut peut-être prendre garde de laisser voir une humeur farouche, en refusant les bienfaits [1]. »

On ne saurait mieux définir ni plus heureusement concilier les droits et les devoirs qui se déduisent des relations d'amitié, et ceux qui découlent du fait de la bonne ou mauvaise fortune des amis. En résumé, la fortune n'est ni un obstacle à l'amitié, ni une raison d'être, un motif déterminant de l'amitié. Elle est une circonstance étrangère à la formation de l'amitié, mais non à son développement ultérieur. Sans doute les amis restent tels, quelle que soit leur condition respective ; mais cette condition détermine pourtant la forme et la nuance de leurs sentiments : ainsi, dans l'adversité, ils montrent de la réserve et de la pudeur, dans la prospérité, de l'empressement et du zèle. La casuistique étudie cette altération spéciale du sentiment de l'amitié, en recherche les causes, et détermine ce qu'elle a de légitime et d'outré.

1. *Éth. Nic.*, IX, xi.

b). — De l'amitié entre supérieur et inférieur.

L'amitié entre riches et pauvres n'est qu'un cas particulier de l'amitié καθ'ὑπεροχήν, dont Aristote a fait une étude spéciale [1]. En principe, l'amitié ne peut exister qu'entre égaux [2]; en fait, elle s'établit de père à fils, de mari à femme, en un mot, de supérieur à inférieur. Le mot amitié s'applique à toutes les affections, mais il ne convient proprement qu'à une, à celle qui se fonde sur l'égalité. Mais l'égalité, dont le nom est synonyme d'amitié, est-elle l'égalité dans l'ordre des avantages matériels, comme l'égalité de condition, de rang, de fortune, égalité exprimable en termes mathématiques (τὸ κατὰ ποσὸν ἶσον), ou bien l'égalité morale, qui tient au mérite des personnes, et dont le sentiment est le seul juge (τὸ κατ' ἀξίαν ἶσον) ?

On vient de montrer que l'égalité que réclame l'amitié n'est point celle des richesses; car les amis peuvent être, l'un riche, l'autre pauvre; pourtant les sentiments et la conduite de chacun varient suivant l'état de sa fortune. De même, l'inégalité que la nature a mise entre le père et le fils, entre le mari et la femme, ne rend pas impossible entre eux l'amitié, mais détermine la forme particulière de cette amitié; chacun d'eux en effet a sa « fonction » propre, partant aussi une « vertu » et des « sentiments », qui lui sont propres; ainsi la piété filiale diffère de l'amour paternel, l'amour du mari de l'amour de la femme. D'une manière générale, dans l'amitié καθ'ὑπεροχήν, chacun des amis sent à sa manière.

Comment donc l'amitié est-elle dite alors une égalité ? C'est que chacun des amis obtient ce qui lui est dû, étant aimé en proportion de son mérite. De plus, il est au pou-

1. *Éth. Nic.*, VIII, vi, viii, xiii, xiv. — IX, i, ii, vii, xii.

2. Diogène Laerce, *Vie de Pythagore*, VIII, 1, 8. εἶπέ τε πρῶτος κοινὰ τὰ τῶν φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα. — Platon, *Lois*, VI, 757, A : παλαιὸς λόγος, ἀληθὴς ὤν, ὡς ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται. — Aristote, *Éth. Nic.*, VIII, v. λέγεται... φιλότης ἡ ἰσότης.

voir de l'amitié de faire disparaître ou de rendre non avenues les inégalités de rang, de condition et, en général, toutes celles qui dépendent des circonstances extérieures. Qu'importe, en effet, si l'un des amis est riche, l'autre pauvre, si l'un donne et l'autre reçoit? Celui qui, en retour de bienfaits reçus, m'accorde son amitié est quitte envers moi : il me rend bien plus que je ne lui ai donné, et il a droit à ma reconnaissance et à mon amour. « Ainsi l'amitié peut exister entre les personnes les plus inégales, car elles deviennent égales par le seul fait de l'amitié[1]. » Quand les amis sont appelés des égaux, il faut entendre des égaux par le cœur.

Mais, si l'amitié fait justice des inégalités apparentes, comme celle de la fortune, comment s'accommode-t-elle des inégalités réelles, comme celle du mérite? Les amis, dont l'un est moralement supérieur à l'autre, sont-ils réellement égaux par l'amour qu'ils se portent? Aristote dit que les amis doivent être traités selon leur mérite et qu'ainsi le meilleur doit être aimé davantage. Cependant la supériorité ne saurait être le privilège d'aimer moins, puisque « la vertu propre des amis, c'est d'aimer ». Le meilleur, au contraire, par sa nature même, sera le plus aimant.

Rigoureusement, ce qui fait l'amitié entre deux amis, c'est ceci : d'une part, le supérieur aime d'autant plus qu'étant meilleur, il agit d'une manière plus parfaite, et il doit être aimé d'autant plus qu'étant meilleur, il est digne de plus d'amour; mais, d'autre part, l'inférieur aime d'autant plus qu'il doit en effet aimer davantage, et lui-même est aimé d'autant plus que son ami est excellent. Chez l'un, l'excellence même de la nature et de la vertu, qui le porte à aimer davantage; chez l'autre, le sentiment de ce qui est dû à cette excellence, qui le porte également à aimer beaucoup, comblent la distance qui les séparait, et leur commun amour les rend égaux[2].

1. *Éth. Nic.*, VIII, VIII.
2. OLLÉ-LAPRUNE, édit. classique du VIIIe livre de la *Morale à Nicomaque*, p. 74, note.

En résumé, la devise pythagoricienne : « l'amitié est une égalité », doit être prise au sens moral. L'amitié s'accommode de toutes les inégalités, naturelles ou sociales : elle dédaigne d'en tenir compte, parfois elle les supprime, en établissant, par exemple, la communauté des biens ; toujours elle en atténue l'effet et en corrige l'injustice. L'égalité qu'elle vise à établir est d'un autre ordre. Lors même qu'elle se fonde sur l'intérêt, l'amitié n'est point une répartition rigoureusement égale d'avantages matériels.

En amitié, il ne s'agit pas de réclamer son dû, mais de se montrer digne de la confiance qu'on inspire, de tenir tous ses engagements, même tacites, de faire tout ce que l'honneur commande, d'être généreux, loyal. C'est ce qui apparaît encore dans les rapports du bienfaiteur et de l'obligé. Ces rapports ne sont pas ceux du créancier au débiteur, mais du père aux enfants, de l'artiste à son œuvre. L'obligé sent tout le prix du bienfait qu'il reçoit ; il ne le mesure pas au profit qu'il en retire ; il ne calcule pas non plus ce qu'il a pu coûter ; il envisage seulement la bonne volonté qu'on lui montre, et c'est là-dessus qu'il règle sa reconnaissance. Le bienfaiteur suit aussi l'élan de son cœur. Il aime ceux à qui il fait du bien, alors qu'il n'attend rien d'eux, et les aime plus qu'il n'en est aimé. C'est ainsi que l'artiste aime son œuvre, plus que son œuvre ne l'aimerait, si elle devenait capable d'aimer. L'amitié est donc désintéressée. L'obligé s'acquitte envers son bienfaiteur par la reconnaissance, alors qu'il est incapable de rendre l'équivalent de ce qu'il a reçu.

En amitié, l'intention passe avant l'acte : celui qui aime peut être dispensé au besoin de donner des marques extérieures de son amour. Les amis sont égaux, quand ils ont au cœur un même amour, et cette égalité est la seule dont ils tiennent compte, la seule qu'ils veulent établir ou voir régner entre eux. L'amitié n'est point jalouse des supériorités : elle n'est point jacobine et niveleuse. L'ami, dit

Aristote, est moins fier de sa vertu que de celle de son ami. S'il consent ainsi à lui être inférieur, ce n'est pas par humilité et bassesse, c'est que, son ami étant un autre lui-même, il participe à sa supériorité ; loin d'en être écrasé, il se trouve honoré de sa vertu.

On voit en quel sens l'égalité est la règle souveraine de l'amitié. Cicéron, qui aborde incidemment la question de l'amitié καθ'ὑπεροχήν, ne remonte pas si haut : il se contente de dire quelle doit être l'attitude respective des amis. La supériorité crée des devoirs : celui qui l'emporte par le génie ou la fortune doit protéger ses amis, faire profiter ses proches de son crédit, de sa puissance. C'est ainsi que, dans les tragédies, les fils de dieux ou de rois, qui ont vécu dans l'esclavage, ignorant leur naissance, gardent, après que le secret de leur origine a été dévoilé, de l'amitié pour les bergers, dont ils se sont crus longtemps les fils. Les bienfaits des supérieurs doivent être proportionnés d'abord à leur pouvoir, ensuite au mérite de l'inférieur [1]. Quant aux inférieurs, ils ne doivent pas s'affliger de la supériorité de leurs amis ni éclater contre eux en plaintes, en reproches, rappelant avec aigreur leurs services passés. Enfin chacun des amis doit garder sa dignité. Il est des personnes portées à se méconnaître ; il faut que leurs amis s'appliquent par leurs actes et par leurs paroles à leur rendre le sentiment de leur propre valeur.

Ces remarques de Cicéron ne dépassent pas la raison commune, n'impliquent pas une théorie philosophique. Les Stoïciens généralisent le problème ; ils soutiennent que les distinctions qu'on établit entre les hommes sont artificielles et vaines ; tous les hommes sont naturellement égaux, et ainsi sont faits pour s'aimer. Selon Aristote, il n'y a pas d'amitié possible entre le maître et l'esclave ;

1. Cicéron, *De Amic.*, XIX. *Tantum autem cuique tribuendum, quantum ipse efficere possit, deinde, quantum ille, quem diligas atque adjuves, sustinere.*

selon Épictète, « le monde est une seule cité et l'essence dont il est formé est unique ; tout est peuplé d'amis, les dieux d'abord, et puis les hommes : παντὰ φίλων μεστά[1]. »

Ainsi on a prétendu d'abord que l'amitié a le privilège d'adoucir et de faire disparaître les inégalités que la nature ou la société a mises entre les hommes ; puis on a posé en principe que tous les hommes sont égaux, pour conclure de là qu'ils ont l'obligation de s'aimer. De toute manière, c'est l'amitié qui a fait prévaloir le principe de l'égalité entre les hommes.

c). — De la séparation des amis.

Parmi les circonstances extérieures, il en est une d'où paraît dépendre l'existence de l'amitié : c'est la présence ou la vie commune. L'adversité et la prospérité des amis changent seulement la nature de leurs rapports ; la séparation met fin à ces rapports. On distinguera la séparation temporaire et la séparation définitive, l'absence et la mort. L'absence laisse-t-elle subsister l'amitié ? L'affaiblit-elle, sans la détruire ? ou la fait-elle à la longue disparaître ? La mort rompt-elle tous liens d'affection ?

Ces questions se sont posées fort tard. Le fatalisme antique y répondait d'avance. On acceptait comme naturelle la fin de l'amitié, causée par l'éloignement et la mort. Aristote s'en tient sur ce point à l'opinion vulgaire ; mais cette opinion, se présentant chez lui sous une forme réfléchie et cohérente, s'impose à l'attention, provoque la critique ; et ainsi se trouve érigé en problème un fait, jusqu'alors aveuglément admis.

Suivant Aristote, l'amitié n'est possible qu'entre ceux qui partagent la même vie. Par définition, les amis sont ceux qui ne se quittent pas et ne consentent pas à se quitter. La séparation volontaire marque évidemment la

1. *Entr.*, III, xxiv.

froideur ou l'aversion. Mais celle qui est imposée par les circonstances, et qu'on subit à regret, devrait laisser, ce semble, l'amitié entière. Comment donc la détruit-elle ? En ne lui permettant pas de s'exercer. La vie commune, en effet, est la condition de l'amitié, comme la richesse est la condition de la libéralité, de la magnificence. L'affection n'est pas plus affranchie des circonstances extérieures que le bonheur ou la vertu. Sans doute, les circonstances qui nous éloignent de nos amis, ne nous ôtent pas le pouvoir de les aimer ; elles laissent subsister le penchant et l'attrait ; mais le penchant à aimer n'est pas l'amour même. Aristote distingue l'amitié en puissance et l'amitié en acte. L'amitié en acte, c'est celle qu'on témoigne à un ami présent ; l'amitié en puissance, c'est celle qu'on ressent pour lui, mais dont on n'a pas l'occasion de lui donner la preuve.

Peut-être même, dans la pensée d'Aristote, l'éloignement ne supprime-t-il pas seulement l'amitié effective, mais affaiblit encore à la longue la faculté d'aimer. Toute faculté, en effet, se perd, faute d'exercice. C'est pourquoi, par le fait de la séparation prolongée, l'amitié est d'abord comme si elle n'existait pas, et, finalement, cesse d'être. On a remarqué déjà combien Aristote prend aisément son parti d'une rupture inévitable, produite par la mauvaise volonté de l'un des amis ; il ne lui semble pas non plus que l'amitié puisse et doive se maintenir en face de circonstances hostiles. Enfin il ne se demande pas si elle doit survivre à la mort. D'une manière générale, il aurait donc méconnu la fidélité des sentiments ; ce serait là le point faible de ses belles théories.

Il semble qu'il ait analysé sévèrement les conditions de l'amitié, et se soit appliqué à tracer le cours de son évolution. Il l'a donc considérée comme un phénomène naturel. Épicure a moins bien connu ses lois ; mais il a mieux vu qu'elle relève de la volonté humaine. La fatalité des physiciens ne lui paraît pas moins menacer notre bonheur

que la puissance redoutable, attribuée aux dieux. Nous devons donc nous affranchir des circonstances extérieures; en particulier, nous ne devons pas permettre que le simple fait de l'éloignement nous prive des bienfaits de l'amitié. « Seul, le sage gardera envers ses amis présents et absents une égale bienveillance [1]. »

Le sage épicurien relie dans un acte de pensée les divers moments de sa vie, et oppose à la souffrance présente les souvenirs heureux. Comme il prolonge son plaisir, en l'évoquant alors qu'il n'est plus, il fait durer son amitié au delà du temps où il lui est donné d'en jouir. Sénèque, qui prend son bien où il le trouve, doit s'inspirer d'Épicure, lorsqu'il écrit : « C'est par l'âme qu'il faut posséder son ami; l'ami n'est donc jamais absent; l'âme voit tous les jours celui qu'il lui plaît de voir [2]. » L'amitié survit donc à l'absence, même à la mort, grâce à la fidélité du souvenir. Toutefois, comme le remarque Plutarque, en niant l'immortalité de l'âme, les Épicuriens se privent de l'espérance de retrouver un jour les amis perdus.

Et s'il est ainsi que dit Épicurus, que la recordation d'un ami trespassé soit fort douce en toute manière, on peut dès icy assez cognaistre de quelle joie ils se privent eux-mêmes, ces Épicuriens icy qui cuident quelquefois, en songeant, recevoir les ombres et images de leurs amis trespassés et aller après pour les embrasser, encore que ce soient choses vaines qui n'ont ni sentiment ni entendement : et cependant ils se frustrent eux-mêmes de l'attente de converser jamais en droit avec leur cher père, leur chère mère, ni de revoir jamais leur honnête femme, se bannissant de toute telle espérance de si aimable compagnie et si douce fréquentation, comme ont ceux qui tiennent les mêmes opinions que tenaient Pythagoras, Platon et Homère, touchant la nature de l'âme [3].

1. Épictète après Diogène Laerce, *Lettre à Pythoclès :* Μόνον χάριν ἕξειν τὸν σοφὸν φίλοις καὶ παροῦσι καὶ ἀποῦσιν ὁμοίως.

2. Sénèque, *Ép.*, 55. *Amicus animo possidendus est : hic autem nunquam abest ; quemcumque vult, quotidie videt.*

3. Plutarque, *Qu'on ne saurait vivre*, etc., trad. Amyot.

Les Stoïciens font rentrer la séparation des amis dans « les choses qui ne dépendent point de nous». Ils la tiennent donc pour « indifférente », ils nient qu'elle soit un mal. Ne pouvant l'empêcher, nous devons la supporter sans plainte (ἀνέχου), et ne pas désirer même qu'elle n'ait point lieu (ἀπέχου). Notre volonté, reconnaissant son impuissance à l'égard des choses du dehors, s'en détache entièrement. Épictète raille les vaines afflictions, les larmes qu'on verse sur le départ d'un ami. Il ne permet pas davantage de pleurer leur mort. Ces événements sont indifférents, en tant qu'ils échappent à notre pouvoir; mais ils n'échappent pas à notre prévision : nous devons donc y accoutumer notre pensée, les accepter d'avance.

Est-ce seulement par souci de sa dignité propre et de celle de ses amis que le sage doit envisager sans trouble l'absence et la mort des siens? Non, l'amour de l'humanité lui interdit encore de s'enfermer dans ses douleurs privées. Les amitiés particulières trop ardentes portent ombrage à l'amour du genre humain.

« Le monde est plein d'amis, dit Épictète, d'abord plein de dieux et ensuite d'hommes attachés les uns aux autres par les liens de la nature; les uns doivent vivre ensemble, et les autres s'éloigner; il faut se réjouir de la présence des uns et ne pas s'affliger de l'absence des autres. » — « Le sage, dit Sénèque, ne sera jamais sans ami. Il est en son pouvoir de réparer bien vite les pertes qu'il fait. Si Phidias perdait une statue, il en ferait aussitôt une seconde; de même, le sage, cet artiste dans l'art de négocier des amitiés, saura remplacer l'ami qu'il a perdu. »

A l'amitié qui meurt, on oppose des amitiés encore à naître, on oppose aussi des amitiés déjà nées. L'ami perdu ne doit pas faire oublier ceux qui restent. S'abîmer dans les regrets serait se dérober à ses devoirs. On offense les amis présents, quand on se détourne d'eux par fidélité à d'autres, absents ou morts [1].

1. Épictète, *Entr.*, III, xxiv. — Sénèque, *Ép.* 9 ; *Ép.* 63.

En résumé, la séparation n'est pas un mal : telle est la thèse paradoxale du stoïcisme. A l'appui de cette thèse, Sénèque invoque, en dehors des arguments d'école, des raisons humaines et touchantes. Mais d'abord il lui arrive de reconnaître que la présence des amis est un bien.

Il nous vient de la joie de ceux que nous aimons, même lorsqu'ils sont loin de nous ; mais cette joie est faible et vaine. La vue, la présence et la conversation ont un charme vivant, surtout si l'on ne voit pas seulement la personne qu'on veut, mais si on la voit telle qu'on veut [1].

Cependant on doit se consoler de l'éloignement des siens. L'absence ne peut être regardée comme un mal, tant elle est habituelle et commune. Les amis ne sont-ils pas séparés à toute heure par la diversité de leurs occupations, de leurs goûts personnels ? Ils restent sans se voir toutes les nuits, ils se quittent pour aller à la campagne. Mais à la distance des lieux ne répond pas l'éloignement du cœur. On n'est pas séparé de ses amis, quand on garde leur souvenir.

Tout en ne voulant pas avouer que la séparation est un mal, les Stoïciens s'exhortent à la supporter ; leur fermeté d'âme n'a que les apparences de la dureté. Interprétées par les derniers Stoïciens, les maximes de l'École cessent de paraître inhumaines ; les paradoxes d'une raison orgueilleuse se changent en vérités psychologiques, finement analysées. Ainsi Sénèque se borne à combattre cette opinion que les regrets et les larmes seraient la preuve d'un attachement vrai ; il s'y mêle parfois, dit-il, de l'amour-propre et du remords. On pleure en effet par ostentation et pour se faire honneur de ses larmes. *Nemo sibi tristis est.* Ceux qui ne peuvent se consoler de la mort de leurs amis ont souvent aussi à se reprocher de n'avoir pas su les

1. SÉNÈQUE, *Ép.* 35.

aimer au temps qu'ils vivaient; il entre du repentir dans l'amertume de leurs regrets. D'autre part, consentir à être consolé, ce n'est pas nécessairement montrer de l'insensibilité ou de la légèreté de cœur. Sénèque ne demande pas que, lorsque nous perdons un ami, nous n'ayons point de douleur et gardions les yeux secs. Est-il infidèle en cela aux préceptes de la secte ? Non, il leur donne plutôt leur sens vrai et profond; il respecte l'esprit en violant la lettre. Il faut pleurer, dit-il, il ne faut pas s'abîmer dans les larmes. *Lacrimandum est, non plorandum.*

Il faut aussi respecter sa douleur, ne pas la donner en spectacle. Veut-on ne jamais oublier ses amis ? « Faisons en sorte que nous ayons du plaisir à nous souvenir de ceux que nous avons perdus. » Selon le philosophe Attale, l'amertume, qui se mêle au souvenir d'un ami mort, est comme celle de certains fruits ou des vins trop vieux ; elle n'est pas sans charme. Ne soyons pas injustes envers la fortune; disons-nous : « elle nous a ôté nos amis, mais elle nous les avait donnés ». Sachons plutôt profiter de ses dons ; hâtons-nous de jouir de nos amis, n'attendons pas qu'ils meurent pour leur rendre justice. N'oublions pas non plus que c'est au présent que se rapportent nos devoirs ; nous nous devons aux amis qui nous restent, puisque nous ne pouvons rien pour ceux qui ne sont plus. Laissons le temps faire son œuvre, la douleur s'apaise d'elle-même, en s'épuisant : *remedium mœroris, lassitudo mœrendi.* Enfin, comme consolation suprême, gardons l'espérance de retrouver après la mort les amis qui nous quittent.

Quand les Stoïciens soutiennent que l'absence et la mort des amis ne sont point des maux, ils forcent évidemment leur pensée. En effet, ils devraient s'en tenir au simple énoncé de cette thèse; ils l'affaiblissent déjà en la développant; bien plus, en l'interprétant, ils la détruisent; le commentaire dément le texte. De plus, ils furent des maîtres dans l'art de consoler ; or cet art implique, chez celui

qui l'exerce, le sentiment des maux auxquels il apporte un remède. Mais les Stoïciens conçoivent l'amitié comme exempte de faiblesse; ils en acceptent les tristesses comme les joies, avec sérénité.

D'une manière générale, les Anciens attachent moins de prix que nous à la fidélité des sentiments. Une amitié qui, par le fait des circonstances, ne trouve pas à se dépenser et s'épuise en regrets, leur paraît inférieure à une amitié vivante et active. Ils ont trop le sentiment de la réalité pour s'éprendre des affections qui ne sont pas nées viables et se maintiennent seulement par une sorte de gageure, par un défi porté aux lois de la nature humaine. Il y a une candeur de sentiment, qui ne s'offusque pas de l'infidélité, qui l'accepte comme un fait normal, inévitable. Il en est du cœur comme de la raison; il se connaît mal, s'il ignore sa faiblesse et ses limites. Si l'on prend l'ardeur pour mesure des affections, on doit en effet reconnaître qu'il n'y a d'affections vraies que dans « la vie commune ». Un souvenir attendri n'est point l'amitié. Non seulement l'amitié en fait n'est jamais éternelle, mais il n'est pas sûr qu'elle doive l'être. Si noble et si touchante que soit la fidélité des souvenirs, elle n'est pas toujours une vertu. S'il est permis de porter le deuil de ses amis, il ne l'est pas, si j'ose dire, de porter le deuil de l'amitié. Parce qu'un amour nous manque, on n'a pas le droit de renoncer à l'amour. L'amitié a tel un prix qu'il faut la préférer en quelque sorte à ses amis; c'est à elle qu'il faut s'attacher et rester fidèle plutôt qu'à tel d'entre eux.

V. — A quoi se ramène la casuistique. — Conflit de l'amitié idéale et de l'amitié vulgaire.

On aimerait à saisir un lien entre les questions de tout ordre qu'étudie la casuistique. Les difficultés qu'elle entasse et dont elle est plus ingénieuse peut-être à grossir

le nombre qu'à trouver la solution, paraîtraient déjà à moitié éclaircies, si on pouvait les rattacher à une difficulté fondamentale et montrer comment elles s'engendrent.

L'écart entre l'idéal et les mœurs ne serait-il pas le nœud des questions embrouillées de la casuistique ? L'amitié est d'abord conçue comme une union des âmes généreuses, bien nées, capables de dévoûment et d'héroïsme et s'élevant au-dessus de la fortune. Mais l'expérience force bientôt à convenir que l'amitié est entravée par la mauvaise volonté des hommes, par leurs intérêts et leurs passions, et qu'elle est en outre à la merci d'événements contraires, comme l'inégalité des conditions, l'éloignement et la mort. La casuistique a précisément pour but de déterminer si l'amitié subsiste, et à quelles conditions et à quel degré, quand elle a contre elle les passions humaines, ou les événements de la fortune. Elle étudie donc, en général, le conflit de l'idéal et de la réalité.

On ne saisit pas d'abord l'opposition entre l'amitié, telle qu'elle doit être, et l'amitié, telle que les mœurs la rendent possible, ou, si on l'entrevoit, on se refuse à l'admettre. Ainsi, selon Socrate, il n'est point d'obstacle à l'établissement de l'amitié parmi les hommes : il est conforme à notre intérêt d'avoir des amis et, quelles que soient les circonstances, par exemple que nous soyons riches ou pauvres, it est en notre pouvoir d'acquérir des amis par nos services el par notre vertu. Socrate donnait pour objet à la science le genre, sans rechercher le rapport des individus au genre. Il pose une définition générique de l'amitié et ne se demande pas si cette définition est un concept rationnel ou si elle s'accorde avec l'expérience. Il ignore ou il nie cette rupture de l'idéal et du réel, qui est le point de départ, le postulat fondamental de la casuistique.

Platon pose l'Idée à part des choses sensibles; il dédaigne l'expérience; d'avance, il s'attend à la trouver pleine de contradictions et d'erreurs ; il ne la confronte avec la

raison que pour l'humilier devant elle. Dès lors, décrit-il l'amitié telle qu'elle existe en fait ? Il dira qu'elle échappe à toute définition, qu'elle est insaisissable et fuyante, qu'elle ne se fonde ni sur la ressemblance ni sur le contraste, qu'elle ne se réfère à aucun principe. Au contraire, il découvre par la raison ce que l'amitié doit être, il pénètre le mystère de son origine et de sa fin, il détermine sa place dans l'ascension dialectique. Pour mesurer la distance qui sépare la théorie platonicienne de l'amitié de la conception vulgaire, il suffit de rappeler que l'amitié ou l'amour est une faculté philosophique et implique un élan de l'âme vers le Bien. A vrai dire, Platon n'essaie pas de réconcilier l'idéal et la réalité; il supprime l'un des termes [1]. La casuistique ne trouve pas place dans l'idéalisme absolu.

Pour qu'elle puisse naître, il faut qu'on soit résolu à maintenir les droits respectifs de l'expérience et de la raison. Elle découle donc naturellement du principe d'Aristote que l'idéal, s'il existe, est contenu dans le réel. Sans doute on ne trouve nulle part réalisée dans l'expérience l'amitié parfaite. Aristote le reconnaît quand il dit : « O mes amis, il n'y a point d'amis [2]. »

Pourtant c'est le spectacle de l'amitié commune qui suggère la notion de la pure amitié. L'opposition du réel et de l'idéal est toujours présente à l'esprit d'Aristote. L'analyse des amitiés communes lui sert à dégager les caractères de la vraie amitié, et l'idée de la vraie amitié est le type auquel il ramène et compare les amitiés communes. Il y a, suivant lui, une amitié proprement dite et une amitié improprement dite. « Nous distinguons plusieurs espèces d'amitiés, et celle qui sera l'amitié au sens premier et propre (πρώτως μὲν καὶ κυρίως), ce sera l'amitié des

1. Il est vrai que Socrate et Platon distinguent l'amour vulgaire et l'amour céleste, mais ils tiennent le premier pour non avenu ; l'amour céleste est, à leurs yeux, seul légitime et seul réel.

2. Diogène Laerce, V, 1.

bons entre eux, et les autres ne seront amitiés que par analogie avec celle-là » (καθ' ὁμοιότητα[1]. L'idéal étant, pour Aristote, la plénitude du réel et le réel, l'ébauche de l'idéal, la casuitisque devient possible. Elle n'est pas un chaos de questions insolubles ou qui ne peuvent être tranchées que par une décision arbitraire; elle est un ordre de questions fondées, elle relève de la science. Elle a une base solide, elle repose sur l'harmonie secrète, sur l'identité fondamentale de la règle morale et des mœurs.

De ce point de vue s'éclaire toute la théorie péripatéticienne de l'amitié. Aristote distingue un grand nombre d'amitiés diverses, à savoir : les amitiés fondées sur l'intérêt, le plaisir ou la vertu, — les amitiés d'égal à égal ou de supérieur ou inférieur, — les associations civiles de toutes sortes, les relations de famille et les relations d'intime à intime.

Mais il ramène toutes ces classes d'amitié à deux types principaux : celui de l'amitié *parfaite* et celui de l'amitié *vulgaire*. En analysant les formes particulières de l'amitié, il ne perd pas de vue la forme idéale, le type essentiel et unique. Considère-t-il les motifs de s'unir et distingue-t-il à ce point de vue trois sortes de liaisons : les liaisons d'intérêt et de plaisir et l'amitié des gens de bien ? Il veut alors mettre en relief « le désintéressement et le caractère tout personnel de la vraie amitié ». Considère-t-il la situation respective des personnes qui s'unissent et distingue-t-il une amitié entre égaux et une amitié καθ' ὑπεροχήν ? Son but est d'établir que la vraie amitié a pour trait essentiel l'égalité. Enfin, fait-il rentrer l'amitié dans le genre association ou κοινωνία, et la rapproche-t-il de l'État ou de la famille ? Il veut alors prouver qu'elle implique la communauté et que, selon le proverbe, tout est commun entre amis. Ainsi convergent les résultats de son

1. *Eth. Nic.*, VIII, IV.

enquête sur les formes variées de l'amitié, ainsi se classent et s'ordonnent ses informations multiples. Tout se ramène à la distinction d'une amitié improprement dite et d'une amitié proprement dite.

D'une part, l'amitié fondée sur l'intérêt et le plaisir n'est amitié qu'au sens impropre et par dérivation : là n'est pas l'essence de l'amitié, là n'en est pas le type parfait. Et pourquoi ? Parce que précisément l'ami n'est pas aimé pour lui-même; il n'y a pas de désintéressement, et l'objet voulu et aimé n'est pas la personne même.

D'autre part, la vraie égalité n'existe qu'entre personnes vertueuses.

Enfin, quand est-ce qu'il y a vraiment communauté, si ce n'est quand la vertu rapproche les esprits, les cœurs, les volontés ?

D'où il suit que l'amitié entre les gens de bien est celle qui réunit les conditions requises pour qu'il y ait amitié; nulle part ailleurs les caractères de l'amitié ne se trouvent avec cette pureté tous ensemble. C'est l'amitié parfaite, l'amitié idéale. C'est le type primitif dont tout le reste est la dérivation ou l'ombre.

Mais où cette amitié, vraiment désintéressée et personnelle, vraiment ἰσότης, vraiment κοινωνία, se rencontrera-t-elle ? Ne sera-ce pas entre intimes, et d'ailleurs le συζῆν n'est-il pas aussi un des caractères qu'elle implique ? Ce sera donc quelque chose d'analogue à l'ἑταιρική, ce sera l'ἑταιρική elle-même.

Ainsi, l'amitié par vertu et l'ἑταιρική se confondent à la fin. Et l'on voit comment tout se classe en définitive :

1° Amitié au sens impropre du mot, méritant le nom général de κοινωνική, et comprenant les liaisons fondées sur l'intérêt et sur le plaisir, si l'on rappelle la première classification; les amitiés entre supérieur et inférieur, quand la vertu n'en est pas le principal motif; les associations civiles de toute sorte et les relations de famille;

2° Amitié au sens propre, qui sera la vraie ἑταιρική et l'amitié fondée sur la vertu.

La vertu, en se mêlant aux autres amitiés, les rapproche du type parfait. La perfection de l'amitié, c'est de réunir l'intimité qui appartient à l'ἑταιρική et toutes les qualités que la vertu seule rend possibles. Et l'intimité même, c'est grâce à la vertu qu'elle est complète.

Ainsi, tout s'élève peu à peu vers l'amitié idéale, qui est l'union intime de deux êtres humains, vraiment vertueux, unis par leur vertu, et par conséquent unis par le fond et par le meilleur d'eux-mêmes [1].

En résumé, Aristote se tient à égale distance de l'idéalisme et de l'empirisme. Il confronte sans cesse l'idéal avec le réel. C'est dire qu'il ne sort pas de la casuistique. Mais la casuistique ne consiste pas pour lui à agiter des problèmes pratiques d'un caractère exceptionnel et rare, d'espèces disparates, et sans grande portée. Elle est l'art d'interpréter l'expérience, d'en faire sortir un enseignement, de saisir à travers la diversité des mœurs les traits épars de la vérité idéale. On ne connaît guère qu'une casuistique subtile et raisonneuse, qui s'enferme dans d'étroites et mesquines questions : il en est une autre, dont Aristote a laissé le modèle ; elle est d'un esprit large, philosophique et profond, elle se confond avec la morale la plus haute.

Épicure assigne à l'amitié l'intérêt pour base. L'intérêt est la fin universelle. Tous les hommes pratiquent l'amitié, par là même qu'ils entendent et suivent leur intérêt. Il n'y a donc pas lieu de distinguer une amitié vulgaire et une amitié idéale. Toute amitié est un fait qui découle naturellement de la considération de l'utile. L'empirisme, en excluant l'idéal, oppose une fin de non-recevoir aux problèmes de la casuistique. Toutefois Épicure établit une distinction analogue à celle de l'amitié proprement dite et improprement dite d'Aristote. Il oppose à l'amitié naissante l'amitié développée.

L'amitié, dit-il, commence par le besoin et se soutient par les jouissances de la vie en commun.

Les premières démarches, les premiers rapprochements et le désir de lier amitié ont leur raison, dit Cicéron, dans

1. Ollé-Laprune, édit. classique de la *Morale à Nicomaque*, pp. 114-5.

le plaisir personnel; mais, lorsque le progrès de l'habitude a fini par produire l'intimité, alors l'amour s'épanouit à ce point qu'on chérit ses amis uniquement pour eux-mêmes, sans retirer aucun profit de l'amitié [1].

Mais, pour Épicure, ces deux formes de l'amitié sont également légitimes, leur opposition est d'ailleurs plus apparente que réelle; elles n'ont pas à s'accorder entre elles, elles restent identiques au fond. Une seule amitié existe, celle que produit le jeu naturel des intérêts; mais tantôt l'intérêt est grossièrement entendu, tantôt il est pris en un sens raffiné et subtil; de là la distinction de l'amitié vulgaire et de l'amitié idéale.

Tandis que la conception épicurienne de l'amitié est ou prétend être déduite de l'expérience et conforme aux penchants de la nature humaine, la théorie stoïcienne est franchement idéaliste et fait violence à tous les instincts. L'amitié que les Stoïciens ont en vue n'a rien de commun avec celle que connaît le vulgaire. Le sage aime tous les hommes; les mauvais traitements et les injures ne le rebutent point; rien ne décourage son zèle à servir l'humanité; il a un entêtement de bon vouloir : *pertinax bonitas*. Mais son amitié n'a point les caractères de la passion, les complaisances ou les faiblesses de l'amour humain : elle s'interdit la compassion, la pitié, les regrets et les larmes. Dans les sentiments épurés du sage on ne retrouve plus l'accent des affections humaines.

L'amitié stoïcienne est un idéal. Encore faut-il que cet idéal satisfasse la raison et ne décourage pas les efforts de la volonté, qui prétend y atteindre. Les Stoïciens ont compris qu'on ne doit pas placer trop haut la sagesse, et ils ont appliqué à la vertu la distinction de l'*esse* et du *fieri* : à côté de la sagesse ils ont admis le progrès vers la sagesse. De même ils ont admis une amitié idéale qui n'existe,

1. *De Fin.*, I, xx, 69.

comme la sagesse, que dans l'absolu, et une amitié imparfaite, mais réelle, qui s'accommode d'une vertu relative et humaine. Entre les deux il faut choisir et Sénèque n'hésite pas :

« Je ne te prescrirai point, dit-il, de ne rechercher et de n'agréer d'autre ami que le sage; où le trouveras-tu, en effet, depuis tant de siècles qu'on le cherche? A défaut de l'homme parfait, ayons pour amis les moins imparfaits. »

Sans doute, on souhaiterait de vivre à une époque héroïque, d'être le contemporain et l'ami d'un Socrate, d'un Platon. Mais il faut bien se résigner à être de son temps. « Aujourd'hui qu'est si grande la pénurie des gens de bien, il faut être moins dédaigneux dans le choix de ses amis [1]. »

Si un Stoïcien, comme Sénèque, relègue ainsi dans l'abstrait les vertus du sage, Cicéron, qui s'inspire du Stoïcisme, sans être enrôlé dans la secte, prend parti plus nettement encore pour l'amitié vulgaire. En effet, il entend laisser au Portique ses ronces et ses épines, c'est-à-dire ses subtilités de langage, ses exagérations, ses paradoxes. Il n'a aucun goût pour la logique pure et les théories absolues. Il ne rêve donc point une amitié idéale, ni une vertu parfaite. Il raille la « sagesse » stoïcienne, dont il n'y a point d'exemple : il tient pour suffisamment « sages » les héros de l'ancienne Rome, un Fabricius, un Curius, un Coruncanius ou même ses contemporains : les Pauls, les Catons, les Gallus, les Scipions, etc.; il croit qu'on ne gagne rien à exalter la vertu en termes magnifiques, qu'on la rend seulement « odieuse et incompréhensible » ; il en parle lui-même « familièrement » (*pingui Minervâ*), non à la façon des philosophes, mais à celle du vulgaire.

Dès lors, les amis qu'il a en vue ne réalisent pas la perfection, ne sont pas des sages, mais ils existent : ce sont de « ces amis que nous avons sous les yeux, que nous

1. *De Tranquillitate animi*, VII, 3.

voyons, dont nous avons entendu parler, tels qu'il s'en rencontre dans la vie ordinaire ». Ils se rendent aimables par leurs vertus, mais leur « bonté est à la portée de tous », elle « n'est point orgueilleuse et farouche ». Ils ont des sentiments humains; ils ne sont pas au-dessus de la joie et de la tristesse, ils n'ont ni l'insensibilité du roc, ni la dureté du fer; leur vertu est « tendre et attaquable ». Ainsi le Stoïcisme porte la peine de son orgueil; la hauteur de son idéal décourage les âmes nobles qui lui échappent et se rejettent sur l'amitié vulgaire. Il subit encore une humiliation plus grande : il voit ses propres partisans entrer dans la voie dangereuse des accommodements. La casuistique s'impose donc à ceux qui la nient; le bon sens a sa revanche sur la raison hautaine; il lui fait perdre son assurance et même son crédit, il lui arrache des concessions, qui sont un désaveu [1].

Ne reconnût-on d'autres amitiés que celles dont on trouve l'exemple dans la vie humaine, on devrait encore distinguer des amitiés banales et une amitié vraie. Ainsi il y a des amitiés de table, de jeu et de débauche, des amitiés intéressées : les mettra-t-on en regard des amitiés généreuses, fondées sur la vertu? L'amitié a bien des degrés, bien des nuances. « Tu m'aimes, écrit Sénèque à Lucilius, tu n'es pas mon ami. — Hé quoi? Ce n'est pas la même chose? — Non, rien n'est même plus opposé [2]. » Qu'est-ce à dire sinon que reparaît toujours l'écart entre la sagesse, ou l'idéal conçu par la raison, et la vie humaine, faite d'aspirations trompées! Mesurer cet écart, s'efforcer de le réduire, tel est l'objet de la casuistique.

1. Cicéron, *De Amic., passim.*

2. Plutarque, *Du grand nombre des Amis*, 3, 6. Sénèque, *Ép.* 35. *Amas me, non amicus es. — Quid ergo? — Hæc inter se diversa sunt? — Imo dissimilia.*

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

I. — Les faits.

« L'histoire, dit Taine, n'est que l'histoire du cœur; nous avons à chercher les sentiments des générations passées, et n'avons à chercher rien autre chose... La connaissance d'un sentiment héroïque nous donne la connaissance d'un âge tout entier [1]. »

Les faits valent par l'état d'âme qu'ils traduisent : toute leur objectivité consiste en ce que l'historien en retrouve le sens vrai, en saisit l'exacte physionomie morale. Les institutions, les mœurs, tous les détails matériels du passé, auxquels on attache aujourd'hui tant de prix, paraissent éloigner de la vérité psychologique : en réalité, ils y ramènent par une voie indirecte, et d'autant plus sûre. Ainsi des institutions durables attestent des sentiments profonds. Si l'histoire est une science, elle n'a point pour objet des faits, mais elle remonte aux causes, c'est-à-dire aux sentiments, aux idées, dont les faits sont l'illustration et le symbole. Mais rien n'empêche que l'histoire n'étudie

1. *Étude sur Carlyle.*

les sentiments directement, en eux-mêmes, non dans leurs manifestations extérieures : elle sera alors simplifiée, réduite, en restant complète.

Les sentiments ont leur histoire. Non seulement chaque peuple a son âme, son tempérament, ses vertus, mais encore sa nature morale subit des modifications profondes. Les sentiments d'un peuple ont leur fraîche éclosion, leur poussée vigoureuse, puis ils se fanent, se ternissent et meurent. Il y a des périodes de fécondité et de stérilité morale. Ainsi l'amitié est un sentiment et une vertu antiques; mais elle ne demeure pas, dans l'antiquité, semblable à elle-même. Elle est le produit naturel de la civilisation hellénique; elle fleurit dans les gymnases et dans les écoles; elle est la passion de la jeunesse, elle supplante l'amour; elle est le trait de mœurs original et caractéristique d'une société qui pourrait s'appeler une aristocratie masculine. Elle engendre des vices honteux et des vertus sublimes; puis elle s'affine, s'épure; elle se soumet à une règle, elle devient morale, on la définit une vertu. L'amitié antique nous révèle l'âme grecque. Si un accent, un geste, une parole mettent à nu le caractère d'un homme, un sentiment unique, mais d'une intensité exceptionnelle, peut éclairer, *a fortiori*, l'éthologie d'un peuple. L'histoire de l'amitié n'est pas seulement un chapitre, mais un résumé de la vie morale des Grecs.

En effet, l'amitié ne peut être détachée des autres affections. Tous les sentiments sont solidaires : ils deviennent rivaux ou alliés, ils se gênent ou se renforcent. Ainsi, en Grèce, la faiblesse des affections domestiques fait la force des sentiments d'amitié. Raconter l'histoire d'un sentiment, c'est donc analyser ou décrire du même coup tous les autres; on ne peut étudier l'amitié, sans étudier, par exemple, l'amour-propre et l'amour.

A l'origine, on n'aperçoit pas la distinction des affections humaines. Bien plus, l'homme ne se distingue pas

de la nature : il attribue l'amitié aux éléments qui se combinent et s'attirent. L'amour et la haine sont, pour Empédocle, des forces cosmiques.

Quand elle est rangée dans les sentiments de l'âme, l'amitié n'a pas encore une existence distincte. Socrate et Platon confondent l'amitié et l'amour : l'amitié, pour eux, est un amour chaste. Aristote donne le nom d'amitié aux relations de famille, de cité. Épicure seul entend l'amitié au sens étroit. Il fait table rase de toutes les autres affections. Les Stoïciens, au contraire, veulent que l'amitié s'étende à tous les hommes; ils la ramènent à la philanthropie. Ainsi, rien de plus mal fixé que le sens du mot φιλία. C'est que l'amitié évolue et se transforme : elle a peine d'abord à se constituer, à affirmer son originalité; après qu'elle est née, qu'elle a développé ses vertus propres, elle aspire à se surpasser elle-même; enfin elle a une histoire et participe au mouvement des sociétés, qui bouleverse et renouvelle toutes les affections.

Les institutions, d'où l'amitié est sortie ou qui sont sorties de l'amitié, ont leurs périodes de transformation et de déclin. Ainsi, les amis vivent d'abord sous le régime de la communauté des biens : l'ami se considère comme ayant des droits sur la fortune de son ami (Pythagoriciens, Socrate). Plus tard, on admet que, si l'ami a le devoir de partager ses biens avec son ami, celui-ci n'a point droit à ce partage. Selon Épicure, l'ami doit avoir l'initiative et le mérite de ses dons. Les Stoïciens rétablissent le communisme, mais seulement en théorie. Comme il y a des parts réservées à chaque citoyen dans le patrimoine social, dans les biens communs à la cité, de même, dans la fortune des amis, qui est commune en principe, il y a des biens qui appartiennent en propre à chacun. On comprend que, l'usage s'étant établi entre les amis de mettre en commun leurs richesses, cet usage ait paru dans la suite une obligation sacrée. Les amis, en effet, doivent matériellement s'aider,

et l'aide réciproque ne paraît être assurée que si les biens sont communs.

D'autre part, la sagesse primitive a très bien pu ne pas distinguer les droits de la propriété individuelle et les devoirs de l'amitié : il était naturel qu'elle exagérât les seconds. La maxime pythagoricienne : *Tout est commun entre amis*, était faite pour séduire les intelligences simples et les bonnes âmes, c'est-à-dire la grande majorité des hommes. Aussi elle fonda une tradition qui se maintint longtemps, à l'encontre des mœurs. Enfin, après avoir été une règle suivie, elle représente un idéal regretté. Cependant, lorsque disparaît ce préjugé, que l'amitié implique le communisme, on ne peut dire que le sentiment de l'amitié s'affaiblit. En réalité, il s'épure. L'amitié met son honneur à n'exiger rien, à se voir tout accorder : on ne veut pas non plus faire dépendre l'union des âmes de la communauté des biens.

L'amitié grecque, comme on l'a dit, a eu pour foyer les écoles. Les écoles philosophiques étaient, à l'origine, de simples réunions d'amis. Elles subsistaient, grâce aux libéralités des disciples ou des maîtres. Socrate vivait aux dépens de Criton, et Épicure mettait sa fortune personnelle au service de ses disciples. L'enseignement avait dû, pour vivre, se constituer en hétairie. Les Sophistes heurtèrent le préjugé grec en faisant payer leurs leçons. Selon les lois de l'honneur, l'ami pouvait avoir recours à la fortune de son ami, mais le maître ne devait pas toucher un salaire.

Cependant Socrate, qui reproche aux Sophistes de trafiquer de la sagesse, conçoit lui-même une organisation de l'enseignement supérieure à l'hétairie : il demande à être nourri au Prytanée, il prétend donc que l'enseignement doit être considéré comme un service public et rétribué par l'État. Il semble qu'il condamne implicitement ainsi l'enseignement soutenu par les dons volontaires, aussi bien

que l'enseignement salarié des Sophistes. Les hétairies, en fait, seront difficilement assez riches pour subvenir à l'entretien d'Écoles florissantes, comme le Stoïcisme, par exemple. Le vœu de Socrate devait se réaliser à Rome, sous l'Empire; Vespasien et Domitien fondent des chaires publiques d'éloquence; Marc-Aurèle, des chaires de philosophie pour les principales sectes.

Ainsi donc, à l'origine, des amis ont pu s'entendre pour organiser et faire vivre l'enseignement philosophique; mais cet enseignement, en se développant, a brisé le cadre étroit de l'hétairie; il a vécu de sa vie propre, il n'a plus eu besoin, pour se constituer, de l'attrait d'un commerce intime ; au lieu de se renfermer dans un cercle intelligent d'amis, il est entré dans la vie des peuples; il ne s'est plus adressé à quelques-uns, mais à tous; enfin il a demandé ses moyens d'existence, non plus à des donateurs volontaires, mais à l'État, son protecteur obligé. Entre l'hétairie philosophique et l'enseignement officiel, il y a eu, sans doute, bien des intermédiaires; nous n'avons pas à les signaler; il nous suffit de retenir que l'enseignement s'éloigne de plus en plus de sa première forme : l'amitié se retire des institutions qu'elle a fondées.

Mais l'amitié n'a pas été seulement pour les Écoles une condition d'existence matérielle, elle a été un lien moral. Que l'enseignement pût vivre en dehors de l'hétairie, c'est ce que prouve l'exemple des Sophistes, et ce que chacun concevait sans peine; mais qu'il pût rencontrer une forme plus heureuse et, au point de vue moral, une organisation meilleure, c'est ce que Socrate et la majorité des philosophes auraient mis en doute. Il semblait que l'accord des esprits dût être complété par l'union des cœurs. Or, en fait, les Écoles antiques, qui aspirent à être des réunions d'amis, sont à peine des écoles, ou sont des écoles animées d'un esprit sectaire. Les Socratiques, si divisés d'opinions et de tendances, si unis dans leur attachement

au maître, forment une hétairie, mais non pas une École proprement dite.

Par contre, le Pythagorisme et l'Épicurisme, donnant pour base à l'amitié l'attachement à une doctrine commune, sont des sectes étroites, intolérantes et jalouses. L'amitié du maître et des disciples n'est donc désirable qu'autant qu'elle ne nuit pas à l'indépendance des esprits, qu'elle ne conduit pas ou ne se réfère pas à ce principe, que l'acquiescement à la vérité nous engage envers celui qui l'énonce, et que l'hérésie est une trahison. Les rapports de maître à disciple ne sont pas ceux d'ami à ami : l'amitié réclame une entière confiance, et l'enseignement fait appel à l'examen critique, à la réflexion individuelle. La forme d'hétairie, donnée aux Écoles, pouvait donc nuire à la liberté de l'enseignement. L'enseignement sophistique est-il préférable ? Les Sophistes allaient de ville en ville et n'avaient pas de disciples attitrés. Ils avaient des admirateurs, ils n'avaient pas d'amis. Mais leurs adversaires leur reprochent de viser à éblouir les esprits plus qu'à les instruire, de poursuivre le succès plus que la vérité. Ils remplacent les séductions de l'amitié par la fascination de la parole. L'enseignement trouvera sa véritable voie, non en reniant l'amitié, mais en l'enfermant dans son domaine propre, c'est-à-dire en maintenant à côté, ou plutôt en élevant au-dessus, le respect des intelligences. *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

Si le point de vue de Pythagore eût prévalu, si les adeptes de la philosophie se fussent groupés en sociétés d'amis, l'enseignement philosophique serait devenu une coterie, le mouvement et la vie s'en seraient retirés ; il aurait manqué « de ce sel de la contradiction, sans lequel toute vérité risque de se corrompre [1] ». L'amitié elle-même aurait dégénéré en esprit de secte. De toute façon, l'hétairie

1. Renouvier.

philosophique devait donc se transformer et disparaître.

L'amitié qui s'établit entre le maitre et les disciples est la vie de l'enseignement ; mais, si elle en peut être la condition, elle n'en est pas la fin. Les Anciens ont soutenu que l'intérêt qu'on prend à la vérité vient seulement du désir de la communiquer : c'est faire passer l'enseignement avant la science. Dès lors on ne se vouerait pas à la recherche de la vérité ; on s'attacherait au commerce délicieux des esprits. L'enseignement serait à lui-même sa fin, ou plutôt il serait une occasion ou un prétexte à cultiver l'amitié ; les intelligences goûteraient en commun la joie de comprendre ; ce serait le triomphe, non de l'amitié proprement dite, mais de l'amitié intellectuelle. L'étude serait alors un dilettantisme, σχολή, *otium*, et l'amitié se réduirait à la sympathie des intelligences.

L'histoire de l'amitié est donc liée à celle de l'enseignement philosophique en Grèce. L'enseignement a dû à à l'amitié ses conditions d'existence matérielle, sa force communicative, son empire sur les âmes ; mais il lui a dû aussi quelques-uns de ses défauts : son dilettantisme, ou son esprit de secte et d'intolérance, si contraire au génie de la Grèce. L'amitié, impliquée dans les rapports de maître à disciple, faussait ces rapports ; et l'enseignement, à son tour, développait l'esprit sectaire et altérait la pureté du sentiment de l'amitié.

De là, on peut conclure que le milieu social ne suffit pas à expliquer les sentiments, car il les déforme autant qu'il les développe. Il semble que l'amitié ne trouve pas seulement dans les mœurs scolaires de la Grèce un milieu favorable, qu'elle soit le produit de ces mœurs, parce qu'elle en reflète l'image. En réalité, elle a sa vie propre, sa logique intérieure ; elle se développe à la faveur ou à l'encontre des circonstances, mais suivant ses lois. Elle peut prendre la forme d'une liaison philosophique, elle peut être une amitié de maître à disciple, mais elle est si peu vouée à

une telle forme, qu'elle ne révèle l'originalité de sa nature qu'autant qu'elle s'en dégage.

Au reste, l'amitié se développe dans des milieux divers, comme ces plantes vivaces qui s'accommodent de tous les terrains. On dit que le Grec déserte son foyer pour l'agora et remplace les affections de famille par l'amitié. Mais ce qui est retiré à un sentiment, par exemple à l'amour, n'est pas nécessairement acquis à l'amitié. Il n'y a pas d'alchimie morale. L'amitié n'est pas la métamorphose de l'amour : elle est un sentiment distinct, original. En général, un sentiment ne sort pas d'un autre, mais il s'en dégage. C'est en ce sens qu'en Grèce l'amitié prend, non pas la place de l'amour, mais la place laissée vide par l'amour.

II. — Les théories.

Il y a deux périodes dans l'histoire des sentiments : l'une romanesque, l'autre réaliste. Dans la première, les sentiments s'ignorent eux-mêmes, sont hors de la nature et cherchent leur voie; ils n'ont pas de nom défini, étant des aspirations confuses; ils produisent dans le même temps des vertus sublimes et des vices grossiers; ainsi l'amour est en Grèce un penchant infâme et un principe d'honneur. Dans la deuxième période, les sentiments se révèlent dans la vérité de leur nature; on saisit leurs traits distinctifs, leur physionomie propre. L'homme lit dans son cœur, la psychologie est née. Les sentiments sont étudiés en eux-mêmes, rattachés à leurs effets; on ne les confond plus entre eux, on démêle les éléments propres à chacun.

Le romanesque vit d'équivoques. Ainsi ce qu'on appelle l'amour grec est un vice contre nature, mais c'est aussi la camaraderie innocente des jeunes gens de la palestre, ou la passion qui soulève le cœur des héros. Ses transformations cachent sa nature et déconcertent la pensée. On ne sait si l'on est en présence de l'amitié, de l'enthousiasme de

la vertu, ou de ce qu'Aristote appelle la « bestialité ». On est partagé entre l'admiration et le dégoût. On voudrait savoir si l'amour grec est une perversion de l'instinct sexuel ou s'il se réduit à l'amitié, s'il est le pur enthousiasme des âmes vertueuses ou s'il est une forme du délire érotique. La théorie romanesque ne s'embarrasse pas de ces distinctions. Elle consiste à attribuer à l'amour des effets qu'il n'est pas en sa nature de produire : c'est ainsi qu'elle lui fait honneur des vertus héroïques. Plus exactement, elle est l'attribution de faits multiples, hétérogènes et contraires, à une cause unique, qui n'est pas définie. Ainsi, l'amour grec, dont on ne peut dire s'il est l'amour ou l'amitié, explique le courage à la guerre (Bataillon sacré), l'amour de la liberté (Harmodius et Aristogiton), la vertu et l'honneur, et ne laisse pas d'engendrer aussi des vices honteux. Il ne paraît pas être une passion, sur laquelle s'exerce la volonté humaine, mais une force mystérieuse de la nature, grossière en son principe, sublime en ses effets.

Le romanesque se réfute lui-même : il se perd par l'outrance, il est voué aux excès. L'antiquité a eu ses romans de chevalerie : Platon et Plutarque célèbrent les prouesses des amants. Elle a eu aussi son don Quichotte : c'est le *Toxaris* de Lucien. Lucien parle de l'amitié comme Platon de l'amour. Il semble prendre à son compte la thèse du romantisme ; il exalte la passion. Il soutient que l'amitié n'est pas justiciable des lois morales, qu'elle tire sa valeur de l'intensité de la passion, et ne se signale pas moins par le crime que par la vertu. En fait, les exploits ou prouesses des amis, dont le récit remplit le dialogue de Lucien, sont des actions extraordinaires, éclatantes, héroïques, mais qui sont fort loin d'être toujours estimables. Ce dialogue paraît être une satire des idées et des mœurs des Grecs et une apologie paradoxale des Scythes, dont le nom est pris ici au sens générique, et comme synonyme de Barbares. Les Grecs ne rendent pas justice à l'amitié ; ils la considè-

rent comme une vertu qu'ils pratiqueraient seuls. En réalité, elle est une passion, et, dans l'ordre de la passion, tous les peuples sont égaux, si même les Barbares ne l'emportent pas par la fougue et l'élan. L'amitié n'est ni grecque ni barbare, elle est simplement humaine[1].

1. Telle est la thèse qui ressort des piquants récits du *Toxaris :* la Scythie est pour les Grecs ce qu'est pour nous le Monomotapa : un pays de roman.

Deux vrais amis vivaient au Monomotapa :
Les amis de ce pays-là
Valent bien, dit-on, ceux du nôtre.

Les Scythes ont des mœurs cruelles et des vertus héroïques : ls se nourrissent du cadavre de leurs pères, mais ils donnent des preuves d'amitié, en comparaison desquelles celles des Grecs paraissent des « jeux d'enfants ». Ce sont « des massacres sans nombre, des guerres, des morts, que les amis endurent les uns pour les autres » (XXXVI). C'est d'ailleurs un fait que la guerre est favorable à l'éclosion de l'amitié, et les Scythes vivent dans « des guerres perpétuelles ». Ils ont institué l'amitié comme moyen de défense ; ils s'en font dans les batailles « une arme invincible » (*ibid.*). L'amitié est en outre chez eux un objet de vénération et de culte. Ils ont élevé un temple à Oreste et à Pylade, et leur offrent des sacrifices ; ils leur pardonnent d'avoir envahi leur pays, pillé et massacré leur roi, et ils honorent en eux « les génies tutélaires de l'amitié ». S'ils sont battus à la guerre, mais qu'il se produise dans leurs rangs quelque beau trait d'amitié, ils se consolent de leur défaite (XLI). Ils comblent d'honneur les amis illustres, les nourrissent aux frais de l'État (XLI) et les ensevelissent dans le même tombeau (XLIII). Chez eux, l'amitié est un pacte qui se conclut suivant un rite barbare. Les amis font le serment de vivre toujours ensemble et de mourir, s'il le faut, l'un pour l'autre. On procède ainsi. Après s'être incisé ensemble le bout des doigts, on en fait couler le sang dans un vase ; chacun y trempe la pointe de son épée, et tous deux, penchés sur le vase, boivent le sang qu'il contient. A partir de ce moment, rien ne doit plus les séparer[1] » (XXXVII). L'amitié scythe ne connaît pas d'autre loi que celle de la passion. Lucien compte parmi ses exploits un meurtre accompli par trahison et un enlèvement (*Histoire de Macentas, de Lonchate et d'Arzacomas*). Cette passion brutale ne va pas d'ail-

1. Cf. HÉRODOTE, *Melpomène*, LXX. Lucien rapporte un autre usage du même genre, le serment de la vendetta, qui consiste à marcher sur la peau d'un bœuf (XLVIII).

Il n'y a entre l'amitié des Grecs et celle des Scythes d'autre différence que celle qu'apportent dans les mœurs des peuples la paix et la guerre : les Grecs vivent dans « une paix profonde », les Scythes « dans des guerres perpétuelles ». Sous l'influence des mêmes sentiments, on voit s'accomplir dans les deux pays à peu près les mêmes prodiges. L'amitié, devant laquelle Grecs et Barbares sont égaux, ne se renferme pas dans les limites étroites de

leurs sans délicatesse. Lorsque Macentas amena à Arzacomas la princesse Mazaïa qu'il avait enlevée pour lui, son ami voulut le remercier. « Cesse, lui dit Macentas, de me traiter comme un autre toi-même. Me remercier de ce que j'ai fait pour toi est la même chose que si la main gauche savait quelque gré à la droite des services qu'elle en aurait reçus ». L'amitié ne laisse pas place dans l'âme à d'autres sentiments. Le feu prend à la maison où logeait Abouchas. « Il se réveille et, au lieu de secourir ses enfants qui criaient, s'arrachant même des bras de sa femme qui s'attachait à lui, il se lève, lui ordonne de se sauver, court à son ami Gudanès, l'emporte dans ses bras, descend et s'élance hors de la maison par un endroit que les flammes n'avaient pas encore embrasé ».

L'amitié grecque n'est pas d'autre nature que celle des Scythes. Elle se traduit par d'autres actes, mais elle est la même passion, emportée et furieuse. Ainsi, elle est plus forte que l'amour, que es préjugés, que l'honneur. Le dévoûment des Grecs en amitié paraît moins héroïque; au lieu de se marquer par de beaux coups d'épée, il consistera, par exemple, à épouser une fille laide et sans dot. Mais Lucien ne l'en juge pas moins méritoire. Zénothémis, par amitié pour Ménécrate, épousa sa fille, qui avait la moitié du corps desséché, un œil éraillé et qui tombait en épilepsie au croissant de la lune ; lui-même était riche, « bel homme et d'une taille avantageuse ». On ajoute qu'il aima sa femme. « Non seulement il ne rougit pas de l'avoir épousée, il s'en fait même un honneur, et montre par là qu'il ne fait cas ni de la beauté, ni des richesses, ni de l'opinion publique ». Le héros de cette histoire est de Marseille, son narrateur aussi. Elle a dans tous ses détails la saveur méridionale. Une autre histoire, celle de Dinias et d'Empédocle, montre que l'amitié ne se rebute pas des affronts, des mauvais traitements, qu'elle est aveuglément et passionnément dévouée. Le récit du testament d'Eudamidas est plus célèbre et plus touchant. On en peut lire le récit et le commentaire dans Montaigne (*Essais*, liv. I, ch. XXVII).

de la moralité ; elle pousse au meurtre, comme elle inspire le dévoûment, elle est toujours et uniquement une passion qui se satisfait elle-même. Elle est *amorale ;* c'est là le secret de sa puissance, les plus grandes forces étant celles qui sont déchaînées et libres.

En bonne logique, de la conception romanesque de l'amitié et de l'amour peut indifféremment sortir le pessimisme ou l'optimisme. Il est aussi naturel d'imputer à l'amour la folie et le crime que de lui faire honneur de la vertu héroïque. Il y a autant de vérité psychologique dans le *Toxaris* que dans le *Banquet,* dans le roman de *Don Quichotte* que dans les épopées chevaleresques.

A la théorie romanesque s'oppose la théorie réaliste, qui traite l'amour comme un fait, le ramène à la nature, le réduit à lui-même. Pour Platon, l'amour n'est pas l'amour, au sens vrai et précis du mot, c'est la floraison de tous les beaux sentiments. Par réaction contre le romanesque, certains philosophes simplifient l'amour et le réduisent à l'instinct sexuel. Tel est le point de vue d'Épicure, lequel distingue dans l'amour le besoin et la passion, le besoin qui est naturel et veut être satisfait, la passion, qui est un besoin factice ou le produit de l'imagination et qui doit être combattue. La théorie romanesque tend à exagérer le rôle de l'amour, la théorie réaliste à le réduire. Le réalisme prétend rester dans la vérité psychologique, que la théorie romanesque dépasse ; mais, en réalité, il reste au-dessous de cette vérité. Il soutient que l'amour ne peut se dégager des sens et il nie l'élan qu'il communique aux âmes.

Il était réservé à Plutarque de concilier le réalisme et la théorie romanesque, en complétant l'une par l'autre. Plutarque définit nettement l'amour, le rapporte à son véritable objet, qui est l'union des sexes. Il regarde l'amour de l'homme et de la femme comme seul légitime ; mais il attribue à cet amour les vertus héroïques, dont Platon faisait trop exclusivement honneur à l'amour entre hommes.

Ainsi, peu à peu, se précise et se complète la notion de l'amour.

On a dû suivre cette évolution, parce que c'est du jour où ils ont donné à l'amour son vrai sens que les Anciens ont réellement connu l'amitié. Longtemps ils se sont mépris sur leurs sentiments : l'amitié recouvrait l'amour et l'amour communiquait à l'amitié sa flamme. Il faut ajouter que l'amitié antique n'a pas été altérée seulement, mais encore accrue et poétisée, par l'amour; et plus tard, lorsqu'elle s'en distingue, il lui arrive de perdre en force ce qu'elle gagne en pureté.

D'une manière générale, l'amitié fut lente à se dégager des autres sentiments, à prendre conscience d'elle-même, à accuser son originalité. C'est ainsi qu'elle a peine à se dégager même de son contraire. Longtemps, en effet, on admet qu'elle est inséparable de la haine; que les amitiés ardentes impliquent ou entraînent des haines fortes et sauvages. Il est aussi naturel, il paraît donc aussi légitime aux Grecs de haïr ses ennemis que d'aimer ses amis. C'est ce que professent ouvertement les Gnomiques, les Sages, Thalès, Solon, Théognis, et aussi Socrate et Plutarque. C'est ce que n'avouent plus, c'est ce que ne laissent pas d'admettre encore, soit tacitement, soit à leur insu, les plus hautes morales de l'antiquité: le Platonisme et le Stoïcisme. Toutefois le rationalisme antique reniera le le droit de haïr ; mais les Anciens maintiendront comme une loi psychologique la solidarité de l'amour et de la haine, entendus seulement, il est vrai, comme des passions animales ; car il est au pouvoir de la volonté et de la raison de refouler les instincts, partant de faire évanouir la haine et d'établir le règne définitif et exclusif de l'amour. L'amitié ne se sépare donc de la haine qu'autant qu'elle s'affranchit de la passion.

De tous les sentiments, le plus envahissant, celui contre lequel l'amitié a le plus à se défendre, est l'amour-propre.

L'amitié est la défaite de l'amour-propre; toutefois, elle cède en un sens au sentiment qu'elle combat, car elle serait imparfaite, si elle ne jouissait pas d'elle-même, si ce qu'on appelle son désintéressement n'était pas un attachement exclusif à son intérêt propre. De son côté, l'égoïsme serait bien grossier, s'il se privait des joies de l'amitié. L'amitié et l'amour-propre sont donc solidaires : l'un quelconque apparaît comme le triomphe de l'autre, ils se limitent réciproquement. De là vient qu'on a tant de peine à les distinguer. On doit éviter également de les poser l'un en face de l'autre comme indépendants et de les réduire l'un à l'autre.

Telle est l'analogie de l'amitié et de l'amour-propre que l'amour-propre sert à définir l'amitié. Mon ami, dit-on, est un autre moi-même. Cela veut dire, non seulement que je l'aime comme moi-même, mais que je ne le distingue plus de moi-même. « Insensé, qui crois que je ne suis pas toi ! » Sans doute, l'amitié paraît s'opposer à l'amour-propre, mais c'est qu'en regard de telle forme d'amour-propre, on ne place pas l'espèce correspondante d'amitié. Le grossier amour de soi cadre de tous points avec l'amitié commune, et l'amour de soi, noble et légitime, avec l'amitié parfaite. Le désintéressement de l'amitié n'est que le plus haut degré de l'amour de soi (Aristote).

Dès lors, on s'explique qu'on ait tenté de faire sortir l'amitié de l'amour-propre. L'amitié jouit d'elle-même, n'est-ce pas là de l'égoïsme ? Mettre son bonheur à faire le bonheur d'autrui, n'est-ce pas le triomphe d'un amour-propre raffiné ? Pourtant il n'y a pas d'égoïsme absolu. Épicure, dit Épictète, sert l'humanité à sa manière, il lui consacre ses veilles ; professer l'égoïsme, parce qu'on le regarde comme le secret du bonheur, c'est se dévouer à autrui ; sans doute, c'est insulter en paroles à la générosité de la nature humaine, mais c'est l'attester en fait, c'est la prêcher d'exemple. Marc-Aurèle dit de même : les hommes

ont beau renier les sentiments humains, « ils sont arrêtés, la nature est la plus forte. Tu verras ce que je te dis, si tu y prends garde. Oui, on trouverait plutôt un corps terrestre sans rapport avec un autre corps terrestre, qu'un homme, ayant rompu tout commerce avec un autre homme. » La théorie de l'amitié intéressée se contredit donc elle-même [1].

Mais il n'y a pas non plus en amitié de désintéressement pur. Aristote dit que l'ami ne consentirait jamais à perdre son ami ; il n'irait pas jusqu'à souhaiter à son ami les plus grands des biens et, par exemple, qu'il fût dieu. Les Anciens ont connu et réfuté par avance la doctrine du pur amour.

L'utilitarisme est moins contraire à l'amitié que le mysticisme. L'amitié est un sentiment humain ; elle n'est pas compatible avec la « sagesse », Le sage se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'amis (Platon, les Stoïciens). Mais l'homme purement homme, celui qui n'est ni une brute ni un dieu, ne peut se passer de la société de ses semblables. Fût-il matériellement au-dessus du besoin, il ne peut être heureux qu'autant qu'il vit dans la société d'autres hommes et goûte les joies de l'amitié. L'amitié est donc un besoin de la nature humaine. De là vient que, si elle s'oppose à l'amour-propre, elle n'est point pourtant un détachement mystique. Elle n'est ni l'égoïsme pur ni le désintéressement absolu ; il faut voir en elle une rencontre originale, une fusion harmonieuse de ces deux sentiments. Ainsi certains composés chimiques ont une véritable individualité et des propriétés distinctes.

L'amitié a un double intérêt à se distinguer de l'amour-propre. Il y va de son existence et de son honneur. Au contraire, elle irait volontiers se perdre dans la philanthropie. En général, un sentiment est menacé dans son indépendance, dans son originalité, non par les sentiments infé-

1. *Entr.*, II, xx. — M.-A., IX, 9.

férieurs et rivaux, mais par les sentiments supérieurs et de même ordre, contre lesquels il n'est protégé, si j'ose dire, ni par un instinct de défense personnelle, ni par le souci de sa dignité propre. L'amitié cependant non seulement se distingue en fait, mais encore doit se distinguer de la philanthropie.

Ces deux sentiments diffèrent en nature et en degré. L'amitié implique une préférence, un choix ; elle est partiale, exclusive et jalouse. On aime ses amis pour eux-mêmes, c'est-à-dire pour ce qui les distingue des autres. On ne peut avoir beaucoup d'amis ; d'aucuns disent qu'on n'en peut avoir qu'un. Il est donc naturel, mais est-il légitime d'aimer ses amis plus que les autres hommes ? L'amitié ne contredit-elle pas la justice ? N'est-elle pas un vol fait à l'humanité ? Dès lors, ne doit-elle pas se convertir en philanthropie ou disparaître ? Sans rien préjuger encore de la valeur morale de l'amitié, il faudrait savoir si l'amitié dérive de la philanthropie ou la philanthropie de l'amitié. Car, si la dialectique du cœur est la même que celle de l'intelligence, si les affections particulières précèdent l'amour du genre humain et seules le rendent possible, l'amitié demeure, au moins comme condition de la philanthropie ; elle a sa place marquée dans l'évolution des sentiments. En effet, c'est par la pratique de l'amitié que la civilisation a fait l'apprentissage des vertus sociales ; et la philanthropie n'est qu'une amitié refroidie. Il faut donc entretenir l'amitié, comme le foyer où s'alimente l'amour du genre humain.

En outre, l'amitié a sa valeur propre. D'abord elle se renferme dans les limites de la justice et ne fait point tort à l'amour de l'humanité. De plus, elle est supérieure à cet amour. Aimer une personne pour l'humanité qui est en elle, comme dit Kant, ne revient pas à aimer cette personne pour elle-même. Aimer tous les hommes et n'aimer personnellement aucun d'eux, telle est la définition de la phi-

lanthropie. On sait que la philanthropie stoïcienne implique le détachement à l'égard des personnes, et exclut la pitié et la tendresse. La philanthropie en général est à peine de l'amour[1]. Elle ne mérite pas qu'on lui sacrifie l'amitié, à laquelle, si on la considère en elle-même ou en tant qu'affection, elle est moralement inférieure. L'amitié a le droit de vivre, car elle est conciliable avec l'amour de l'humanité, si même elle n'engendre pas cet amour, et elle a de plus sa moralité propre.

Si l'amitié cesse d'être, par cela seul qu'au lieu de s'attacher à une personne, elle s'étend à tous les hommes, *a fortiori* ne se retrouve-t-elle plus dans l'amour du Bien absolu, auquel les métaphysiciens ramènent tout amour. S'il y a un Bien absolu, il y a aussi un amour unique ; car on n'aime pas, dit Platon, la chose qu'on aime en vue d'une autre, c'est proprement cette autre qu'on aime. L'amour intelligible, qui a pour objet l'absolu, exclut tout autre amour, et particulièrement l'amitié.

L'amitié a sans doute sa place dans la dialectique des sentiments. Elle est l'amour qu'éprouvent l'une pour l'autre deux âmes portées d'un même élan vers le Bien. Mais, quand chacune d'elles entre en possession du Bien, elle s'attache uniquement au Bien, elle n'a plus d'autre amour. Que serait en regard de la Beauté en soi toutes les beautés mortelles? s'écrie Diotime. Que serait l'amitié en regard de l'amour divin ? Les néo-platoniciens disent aussi

1. La philanthropie d'aujourd'hui, si différente de la philanthropie stoïcienne, a pourtant avec elle ce caractère commun : le détachement. Cf. TOLSTOÏ : « Le plus grand péché d'aujourd'hui : l'amour abstrait des hommes, l'amour impersonnel pour ceux qui sont quelque part, au loin... Aimer les hommes qu'on ne connaît pas, qu'on ne rencontrera jamais, c'est si facile ! On n'a besoin de rien sacrifier. Et on est si content de soi ! La conscience est bernée... Non. Il faut aimer le prochain, celui avec qui l'on vit, et qui vous gêne » (cité par ROMAIN ROLLAND, *Rev. de Paris*, 1er avril 1911). Le *prochain*, celui avec qui l'on vit, à qui l'on se dévoue, c'est ce que les Anciens appelaient l'ami.

que l'amitié, qui réalise l'union des âmes, est la meilleure préparation de l'union des âmes à Dieu.

Mais l'amour de Dieu, lorsqu'il aboutit à l'extase, exclut toute passion terrestre. Simplicius, qui déplore la disparition de l'amitié [1], dans laquelle il voit un acheminement à l'union de l'homme avec Dieu, en accuse à tort les mœurs de son temps. C'est le mysticisme alexandrin qui condamne l'amitié ; logiquement l'amour divin conduit au détachement des personnes. C'est ainsi que selon le dogme chrétien, Dieu veut être aimé seul, et ne permet qu'on aime les hommes que par rapport à lui ; tout amour véritable est absolu ou unique.

L'amitié disparaît donc, toutes les fois qu'elle cesse d'être à elle-même sa fin, soit qu'on la considère comme un acheminement à l'amour divin, à l'extase, soit qu'on la présente comme une école de vertu, de sagesse, d'héroïsme et de courage. L'amitié ne doit pas être un moyen d'acquérir la sagesse ; il est vrai seulement que l'acquisition en commun de la sagesse resserre entre les âmes les liens de l'amitié. L'amitié ne doit pas être non plus une simple initiation à la vie divine ; mais il se peut que l'union religieuse des âmes fortifie l'amitié. En un mot, il importe que l'amitié garde son originalité, et ne soit subordonnée à aucune autre affection.

Ce n'est pas qu'on ne doive distinguer son développement historique de son développement logique. En un sens, l'amitié gagne à être confondue avec l'amour, avec la philanthropie ; elle a alors une vitalité double, elle prend un développement anormal, mais puissant. Il est bon que l'amitié ait revêtu toutes les formes, qu'elle se soit montrée érotique, humanitaire, philanthropique. On la connaîtrait moins, si on ignorait ses transformations diverses, ses

1. Ἡ καθαρὰ φιλία τὰς φίλας ψυχὰς εἰς ἕνωσιν συνάγουσα, μελέτη καλλίστη τῆς πρὸς θεὸν ἑνωσέως. Simplicius, *Comm. d'Épict.*, ch. xxx.

égarements, si on ne l'avait pas vue en conflit avec d'autres passions. Il n'en demeure pas moins vrai que l'amitié doit se dégager de l'amour, de l'amour-propre, de la philanthropie, de l'amour divin, et qu'elle ne commence à exister vraiment que le jour où elle prend conscience d'elle-même, où elle se pose en s'opposant à toute autre passion, où elle se constitue dans sa pureté, dans son indépendance, dans sa distinction originale.

Quand l'amitié ne subit pas l'influence des autres sentiments, elle leur fait sentir son influence. Elle affine l'égoïsme, elle épure l'amour des jeunes gens, elle ouvre les voies à l'amour de l'humanité. L'égoïsme ne se satisfait pas lui-même, il envie à l'amitié ses joies, il se persuade qu'il n'y a pas de plus grand bonheur que celui qu'on trouve à faire le bonheur d'un ami. La philanthropie est l'amitié généralisée. Ainsi l'amitié façonne les autres sentiments à son image. Bien plus, alors qu'elle leur laisse leur originalité, elle les renouvelle, leur communique son âme.

Mais ce qui met l'amitié à part de toutes les affections, c'est qu'elle est volontaire, qu'elle se fonde sur un choix. C'est la nature qui nous fait hommes, frères, parents, c'est notre volonté qui nous rend amis. Suivant Épicure, le sage s'affranchit des conventions de la société et même des lois de la nature ; il ne relève que de lui-même ; toutes ses affections sont libres, c'est pourquoi il se dégage des liens de la cité, de la famille et cultive l'amitié.

L'amitié, en effet, est un libre engagement, ou, comme dit Platon, une servitude volontaire, ἐθελοδουλεία. On est tenu de remplir les devoirs de père, de frère, tandis qu'on accepte et choisit les fonctions d'ami. L'amitié exclut la contrainte, le devoir, elle a pour mobile unique l'agrément ou l'attrait. Dans l'antiquité, les obligations sociales, qui pesaient sur les hommes, étaient multiples, étroites et tracassières ; les charges du citoyen (λειτουργαί) étaient lourdes ; l'individu était le serviteur de l'État. Si on loue

Épicure d'avoir fait tomber les chaînes de la superstition, il faut l'approuver aussi d'avoir, par le même principe, combattu le despotisme de l'État.

Dans la vie antique si réglementée, si ritualiste, l'amitié représente la libre disposition de soi. La cité absorbait l'individu, la famille ; de là le prix qu'on devait attacher aux affections électives, à celles qui restent renfermées dans cet « asile impénétrable du cœur que rien ne peut violer ». Le charme particulier de l'amitié vient de ce qu'il est un lien accepté, non subi. Il ne suit pas de là sans doute, comme le prétend Épicure, que l'amitié doive remplacer toutes les affections, mais il est vrai qu'elle est moralement supérieure à toutes, et qu'elle doit, suivant la théorie stoïcienne, leur servir de modèle. La nature nous impose des devoirs ; ce n'est pas assez de les remplir, il faut les prendre à gré ; il faut que le devoir, cette règle de contrainte, se change en loi d'amour. En d'autres termes, il faut que toute affection ressemble à l'amitié.

Sans doute on ne choisit pas son père comme on choisit son ami ; toutefois, on n'a vraiment les sentiments d'un fils que lorsqu'on dit comme Horace : *Le père que la nature m'a donné est celui que mon cœur eût choisi* [1]. L'amitié est le seul de nos sentiments qui n'ait jamais d'autre raison d'être et de durer que sa volonté de vivre ; mais les autres affections, qui dérivent des rapports naturels et du devoir, doivent elles-mêmes être consacrées par la libre adhésion du cœur, subir la transformation que Simplicius décrit ainsi :

Il faut savoir que c'est l'amitié qui communique aux relations naturelles le charme, la sympathie et la bonne volonté dans l'accomplissement du devoir. En effet, des frères, des enfants, un mari, une femme, qui ne s'aiment pas les uns les autres, lors même qu'ils observent la règle d'Épictète, qu'ils

1. *Sat.*, I, xi, v. 89 et suiv

remplissent les devoirs qui découlent de leurs rapports naturels, ne le font pas de bon cœur, avec joie, en un mot, volontairement, mais en quelque sorte par obligation ou contrainte ; ils croient s'acquitter d'une tâche, ils ne jouissent pas de leurs rapports, ils ne les apprécient pas comme un bien, mais ils agissent comme par force et pour remplir leur devoir. Ce qui fait que l'amitié a tant de force, c'est que les charges en sont remplies volontairement. Où la volonté n'intervient pas, le lien entre les hommes est constitué par une relation naturelle, mais l'amitié constitue le rapport volontaire, qui est plus fort que le lien naturel, parce que la raison et la volonté sont au-dessus de la nature et rapprochent davantage de l'Un qui relie toutes choses [1].

Ainsi l'amitié pénètre tous les sentiments. Les affections naturelles doivent se régler sur elle. Nous dirions aujourd'hui : « Il faut aimer son ami, comme on aime son frère, ses parents » ; les Anciens disaient : « Il faut aimer ses parents comme on aime ses amis. »

Si l'amitié est le modèle de toutes les relations qui existent entre les hommes, elle est particulièrement le modèle des relations sociales. Elle est le premier lien des sociétés ; elle précède la justice ; quand la justice naît, elle paraît d'abord contredire l'amitié, mais la forme supérieure de la justice, à savoir l'équité, est en réalité une justice complétée par l'amour. Aristote montre que la meilleure solution des différends ou conflits, qui s'élèvent entre les hommes, est celle qui se tire des règles de l'amitié ; et peut-être, il n'a manqué aux Stoïciens, pour fonder la véritable théorie du droit, que de mieux connaître les lois de l'amitié ; leur sévère morale en eût été adoucie, et fût devenue plus véritablement humaine.

L'amitié se serait moins fortement emparée des âmes, si elle n'eût représenté une vertu. Elle n'est pas seulement le charme de la vie humaine, elle est un lien moral. Notre volonté, qui décide du choix de nos amis, décide aussi de

1. Simplicius, *Commentaire du Manuel d'Épictète*, ch. xxx.

la forme ou de la nature de notre amitié. L'amitié est si impérieusement réglée par la raison, que parfois elle prend les dehors de l'indifférence et de la haine, et se traduit par une dureté et une froideur voulue (l'amitié stoïcienne). Par là, on voit que le mot amitié est équivoque : il désigne une relation entre des personnes et un sentiment. Cette relation est soumise à des lois morales, que parfois contredisent les lois de la passion. De là naît la casuistique.

Les casuistes plaident tour à tour la cause du sentiment et de la raison. L'amitié ne doit pas être comprimée par une raison étroite ; elle doit être encore moins une passion déchaînée et aveugle. La casuistique, qui résout, avec un art ingénieux et souvent profond, le conflit de l'idéal et des mœurs, résume les leçons de l'expérience ; elle représente, par malheur, la sagesse tardive de l'âge mûr ; elle prétend d'ordinaire régler les sentiments, quand la source des sentiments est tarie. Elle n'en offre pas moins un grand intérêt, comme expression de la réflexion morale. Elle nous donne encore une leçon indirecte : elle nous apprend comment le sentiment de l'amitié peut se perdre ou s'affaiblir, soit qu'il entre en conflit avec la morale régnante, soit qu'il s'inspire d'une morale étroite et rigoriste.

On vient de suivre l'évolution, en quelque sorte logique, du sentiment de l'amitié. A ne la considérer que comme fait historique, l'amitié décline et meurt avec le monde antique. Ainsi, c'est à peine si les moralistes modernes mentionnent les devoirs de l'amitié ; dans l'antiquité, l'étude de ces devoirs faisait le fond de la morale sociale. Les poètes anciens aussi ont chanté plus souvent l'amitié que l'amour. Les sentiments ont besoin, pour vivre, d'un milieu moral : leur prestige sur l'imagination, leur empire sur les âmes, leur intérêt philosophique s'expliquent, en dernière analyse, par leur adaptation aux besoins et aux mœurs d'un temps.

Dans la Grèce héroïque et guerrière, l'amitié s'établit

entre compagnons d'armes ; dans la Grèce pacifique, entre les compagnons d'études et de loisirs. Vienne à disparaître la vie commune des camps, des gymnases et des écoles, l'amitié perd à la fois ses conditions d'existence et sa raison d'être. D'autres sociétés naissent, d'autres sentiments la remplacent. Le trait caractéristique des mœurs grecques est la vie en plein air : *sub dio* ; les hommes se rencontrant à toute heure, sur l'agora, dans les gymnases, sous les portiques, l'amitié naît de ce contact incessant, de cette intimité au grand jour.

Notre vie sédentaire et retirée, nos occupations absorbantes, nos maisons closes sont bien moins favorables à la formation et au progrès des amitiés. La différence des mœurs antiques d'avec les nôtres ne tient pas seulement à ces circonstances accidentelles et extérieures ; elle a des causes plus profondes.

Comme notre vie est devenue plus complexe, notre âme s'est élargie : elle s'est ouverte à l'amour, aux passions impersonnelles. Le Stoïcien, par zèle pour l'humanité, s'interdit déjà l'amitié au sens étroit du mot : il ne la goûte plus, du moins sans arrière-pensée, sans scrupule ni sans remords. De même, quand l'amour ne relève plus seulement du tempérament et des sens, mais de l'âme toute entière, et quand il apparaît en outre comme un engagement sacré, non seulement il ne peut être refoulé par l'amitié, mais c'est à peine s'il nous laisse le loisir et le goût de cultiver l'amitié.

Ainsi, il ne faudrait pas trop regretter la perte de l'amitié antique. En fait, ceux des modernes qui nous l'ont rendue, Montaigne, La Fontaine, ne se sont-ils pas trouvés être des Épicuriens aimables et légers, sans chaleur de cœur, d'un tempérament étrangement réfractaire aux affections naturelles, à l'amour conjugal, paternel, incapables de passions élevées, politique, religieuse ? L'amitié antique serait donc l'équivalent unique de toutes les pas-

sions qui sollicitent l'âme moderne : lui rendre aujourd'hui la place exclusive ou prépondérante, qu'elle occupe dans les mœurs antiques, ce serait renier les conquêtes que nous avons faites dans l'ordre du sentiment.

Au reste, l'amitié antique n'a pas disparu tout entière. Au sens large, elle est ce sentiment ou cette vertu, dont les noms changent, dont la tradition demeure et qu'on appelle, suivant les temps, charité ou fraternité. Au sens étroit, l'amitié subsiste encore ; mais elle a cessé d'être le besoin particulier d'une époque, elle est cultivée pour elle-même, pour le charme qui lui est propre. Par suite, elle est devenue exceptionnelle et rare. Il est des cœurs que n'épuisent pas les affections ordinaires, ce sont ceux qui ont gardé le culte de l'amitié. L'amitié est le signe de la distinction morale, elle est la passion des âmes nobles et délicates, celle d'un Michelet, d'un Renan. Elle a donc perdu en extension, elle a gagné en qualité. Dans l'ordre des sentiments, une seule évolution peut se produire : leur fonction sociale se transforme ou disparaît, mais leurs qualités morales se maintiennent et se développent. L'amitié est aujourd'hui socialement à peu près sans emploi ; mais elle a gardé moralement tout son prix, elle est restée chère aux âmes les plus nobles, et elle est autant ou plus que jamais délicate, confiante, généreuse et dévouée.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

Les caractères gras et les chiffres gras indiquent les noms propres et les renvois particulièrement importants.

3809. — Tours, imprimerie E. Arrault et Cie.